

Dupl.

ÍNDICE



ARTIGOS

CIÊNCIA NATURAL E ANTROPOLOGIA NO JOVEM SCHELLING Xavier Tilliette	3
Λόγος e φιλία EM HERACLITO. SENTIDO E FUNÇÃO DO CONCEITO DE φιλία NA FILOSOFIA DE HERACLITO António Pedro Mesquita	13
A NATUREZA DO FILOSOFAR SEGUNDO A "FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO" DE HEGEL Mafalda de Faria Blanc	43
A DIALÉCTICA DA VERDADE E DO SENTIDO: SUBSÍDIOS PARA O SITUAR DE UMA <i>ESTÉTICA</i> EM WEIL José António Leite Cruz de Matos Pacheco	57
A OBJECTIVIDADE NA FILOSOFIA MORAL DE IMMANUEL KANT Célia Teixeira	91

DOCUMENTO

A EUROPA E A FILOSOFIA ALEMÃ Martin Heidegger	111
--	-----

LEITURAS

UM NOVO EMPÉDOCLES? Alexandre Costa	125
HÁ UM MODO FEMININO DE HABITAR DEUS? Fernanda Henriques	131

RECENSÕES

ANA LUÍSA JANEIRA E OUTROS, <i>O Regresso do Sagrado</i>	
Desidério Murcho	135
DIOGO PIRES AURÉLIO, <i>A Vontade de Sistema.</i> <i>Estudos sobre Filosofia e Política</i>	
Maria Luísa Ribeiro Ferreira	142
ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA, <i>Ética, Filosofia e Religião.</i> <i>Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro</i>	
Renato Epifânio	146
MARGIT RUFFING (Hrsg.), <i>Kant-Bibliographie 1945-1990</i>	
Helder Lourenço	147

BIBLIOGRAFIA

A RECEPÇÃO DE HEIDEGGER EM PORTUGAL	
Irene Borges-Duarte e Alexandre Franco de Sá	151

ARTIGOS

CIÊNCIA NATURAL E ANTROPOLOGIA NO JOVEM SCHELLING*

Xavier Tilliette

Universidade Gregoriana de Roma

Os célebres primeiros passos de Schelling estão marcados simultaneamente pela experiência inebriante, mais ou menos panteísta, do “Um e Todo”, e pela fascinação da liberdade humana, proclamada por Fichte. O “Um e Todo” cristaliza na filosofia de Espinosa – que não é, pois, de modo nenhum, interpretada como um acosmismo – enquanto que o sobressalto da liberdade é simbolizada pelo Eu que se põe a si mesmo absolutamente do primeiro princípio. Na realidade, para Schelling, e ainda que as duas direcções (Objecto-Sujeito) levem a duas filosofias opostas, não há contradição, pois o Eu da liberdade é o verdadeiro *Hen kai Pan*, arauto duma liberdade sem margens, que sem dúvida não há que conceber como liberdade individual, o “Eu de cada um”, mas como a humanidade que sacode todos os jugos e insufla a todos os homens um mesmo apetite de libertação. Certamente que há aqui algum exagero expressivo e a amalgama de Espinosa e Fichte prejudica, sem dúvida, a ortodoxia fichteana. Isto é algo bem conhecido e amiúde sublinhado. O que quero dizer, é que Schelling, sem dúvida, não tem a intenção de transgredir os limites e Fichte, aliás, deu o seu parecer positivo. Logo, o seu Eu absoluto não é Deus, apesar da falta de subtileza da expressão. De resto, Fichte não negava razão a Espinosa, pois que admitia sob condições a validade do seu sistema.

* Este ensaio constitui a versão portuguesa da conferência proferida pelo Autor na Universidade de Évora, em 17 de Novembro de 1997. Nela se retoma, abreviado, o conteúdo duma anterior, proferida em 27 de Novembro de 1996, na École Normale Supérieure, com o título “Schelling: la Nature et le monde humain”.

Nada disto impede que Schelling, no seu primeiro escrito *Vom Ich*, entusiasta e com trechos líricos, depois seco e precipitado, uma rapsódia, esteja um pouco hesitante e, embora se lamente de ter sido mal compreendido, seja parcialmente responsável disso. Por isso, o dilema Espinosa-Fichte e a escolha a favor da opção criticista são directamente abordados no segundo escrito, as *Cartas sobre o dogmatismo e o criticismo*. Mas Schelling enobreceu o litígio, e a sedução de Espinosa ou a atracção do dogmatismo persistiu até ao fim, até preferir o criticismo, que entrega o homem ao seu destino, ou o destino às mãos do homem. Notemos que a experiência da unitotalidade tem pouco a ver com o sentido da natureza, apesar das belas cadências de Hölderlin que ouvimos ressoar em plano de fundo. É antes um sentimento místico, uma fusão com o inefável, ou um sentimento estético para o qual o espectáculo da natureza não serve senão de *analogon*. Como, então, compreender a cláusula, assaz misteriosa, o convite a entregar-se à pesquisa e à exploração da natureza? Mais do que um indício, há aí uma iniciativa, pois a Fichte não lhe interessava muito um prolongamento na direcção de uma Filosofia da Natureza. Na realidade o tédio a respeito da especulação que se anuncia no final das *Cartas* é de todo provisório. Mas o jovem indica e fixa-se num novo campo de investigação que não implica, pelo contrário, nenhuma renúncia à filosofia crítica, que podemos desde já chamar Idealismo. O segredo do espírito, com efeito, foi penetrado. Ficou retido nesta filosofia, que tem qualquer coisa de esotérico e que não é feita para mentes comuns: sinal de reconhecimento, símbolo para a aliança dos espíritos livres (I 341)¹, transparente alusão aos jovens de Tübingen e, sobretudo, de Iena.

A indicação do “gozo e da exploração da natureza” era uma pedra-base, a colocação da primeira pedra do edifício da Filosofia da Natureza. Mas, uma vez mais, isto não era nenhuma deserção da filosofia transcendental; ao contrário, esta é a chave e o fio condutor da primeira Filosofia da Natureza. Quer dizer: é no espírito que é preciso procurar a razão das coisas, a estrutura do universo, a organização da natureza. O espírito detém a revelação da *natura naturans*; a explicação do mundo natural tem lugar a partir de esquemas transcendentais. Desta Filosofia Primeira da Natureza as “Dissertações” (*Abhandlungen*) oferecem um rápido e brilhante esboço, que se inspira em Leibniz e em Herder. A natureza (naturada) foi concebida como uma pré-história do homem ou antes uma pré-história do espírito humano, um salto irresistível para a liberdade, o momento em que este se liberta do condicionamento natural. A famosa fórmula herderiana, “o homem, o primeiro liberado da criação”, torna-se equivalente a “o ser que a inerte natureza licenciou da sua tutela” (I 388). Neste ensaio, redigido com brio, Schelling mistura cientemente uma anamnese transcendental da evolução natural, que retomará com

¹ A edição de referência das citações é a do filho de Schelling: Friedrich Joseph Wilhelm von SCHELLINGS *Sämmtliche Werke*, Stuttgart, Cotta, 1856-1861.

rigor no *Sistema do Idealismo transcendental*, e uma Filosofia da Natureza, de feitura menos dependente, embora ainda inspirada pelo esquematismo do espírito. A consciência de si é um culminar, a alma desenvolveu e reflectiu a sua própria natureza na sucessão dos seres, na matéria, no vegetal, no animal: em resumo, “o mundo exterior está aberto de par em par à nossa frente, para aí encontrarmos a história do nosso espírito”. Uma fórmula a reter, que pode recordar certas analogias da “história pragmática do espírito humano”, mas que na realidade se refere à evolução natural, à passagem contínua e ascendente dos seres ao ser que os resume a todos, o homem. Durante um momento, Schelling esquece a retrospectiva transcendental e, de maneira muito goetheana (mas também herderiana), evoca o Espírito da Natureza, quase o Génio natural, força produtiva que comanda o desenvolvimento da natureza por degraus e patamares, “desde o líquen até à figura enobrecida” que constitui o seu consumir-se. Sem cortar o cordão umbilical com a consciência de si ou o espírito humano, o mundo tem a sua vida própria, está animado pelo poderoso Espírito da Terra: “O próprio mundo não consiste senão nesta expansão e contracção do Espírito” (I 396), com uma alusão a Lessing, contada por Jacobi.

Certamente que o jovem preceptor, apaixonado pelo saber, se lançou com ardor e mesmo frenesim à ciência do seu tempo. Graças ao labor metódico de Francesco Moiso e da equipa da edição crítica, foram identificadas as suas fontes. São dezenas e dezenas de volumes que ele ingurgitou durante o período relativamente curto da preparação das *Ideen*, talvez sem muito discernimento. Mas o aparato científico não deixa de ser impressionante. A Filosofia da Natureza apresenta-se por fragmentos, sob a forma de artigos e de fascículos: combustão, luz, atmosfera, electricidade, magnetismo, gravitação... tantos são os capítulos dum trabalho inacabado em que, fazendo-se sábio entre os sábios, o jovem autor esquece um pouco o seu fio condutor transcendental. A tomada de posição teórica nem por isso é menos nítida, e está exposta numa belíssima introdução, redigida no balanço das *Abhandlungen*.

O segredo da criação e da produção natural é a interacção estreita ou a interpenetração do Espírito e da Natureza. Ele exprime-se numa maravilhosa fórmula que é uma espécie de talismã: a Natureza é o Espírito visível, o Espírito a Natureza invisível. Mais exactamente, pois se trata de um programa de filosofia: a Natureza deve ser o Espírito visível, o Espírito a Natureza invisível². Numa primeira abordagem, trata-se duma identidade e quase de uma tautologia. O problema duma Natureza fora de nós, exterior – ou seja, que não é a facticidade pura e simples de um mundo de objectividades, mas sim o problema de uma *physis* organizada, criadora, viva, produtora, activa, com

² Veja-se o meu comentário a esta frase em “La Nature, l’Esprit, le visible et l’invisible. Note sur une sentence de Schelling”, *Studi Urbinati* 51, 1977, 383-393. Retomado em *L’Absolu et la Philosophie. Essai sur Schelling*. Paris, P.U.F., 1987.

um passado, uma história, uma evolução – problema que é, portanto, o de uma Natureza exterior naturante e naturada – só é solúvel se existir perfeita correspondência entre um Espírito, enquanto Natureza interna, e uma Natureza visível, permeável ao Espírito. Uma mesma Natureza, por dentro e, por fora, um mesmo Espírito. Mas isto é quase demasiado simples e não tem suficientemente em conta o *soll*, que anuncia um projecto filosófico ao fixar-se num aforismo bem conseguido. Com efeito, a Natureza invisível é a ideia de Natureza, e a ideia de Natureza é expressamente a nossa Natureza, que Schelling, noutro sítio, descreve como potente, inventiva, generosa. A Natureza exterior, a mera Natureza, é um esboço e um *analogon* do Espírito, porque ela responde a este pensamento divinatório da Natureza no Espírito humano, que de facto não saberia desenvolver-se sem estas referências e estes pontos de união, que balizam o seu impulso. A “Natureza em mim” é um penhor, uma premonição, o Espírito humano não é Espírito puro. Da concordância saída da ideia de Natureza, Goethe deu uma magnífica ilustração no monólogo de Fausto admirado por Schelling:

“Tu fazes desfilar diante de mim o cortejo
dos vivos, e tu ensinas-me a conhecer os meus irmãos
nos ares e nas águas, e nas calmas moitas.

... Depois tu conduzes-me à gruta segura,
Então mostras-me a mim mesmo e no meu coração
abrem-se misteriosas e profundas maravilhas”.

À ortogénese da vida replica ou responde o milagre duma Natureza interior, duma interioridade genial, ela também produtiva. O homem é um animal espiritual, uma Natureza que se espiritualiza, e um Espírito dotado ou armado de uma Natureza. Schelling tendo visto com Herder a subida da consciência e da inteligência até à forma humana levantada, a postura erecta, toma de Fichte as premissas transcendentais desta recapitulação que é a Natureza invisível. Em suma, ele faz a amálgama da história pragmática da consciência de si, que recupera os estados enterrados, mesmo o pré-natal, e a “teoria natural do nosso Espírito”, expressão retomada aliás por Novalis (II 39). Que a eclosão do Eu seja uma “criação *ex nihilo*” (II 222) como o próprio mundo natural, é um indício. Porque se emancipou da Natureza, o Espírito humano (a liberdade) é capaz de se comunicar com ela; e é o contágio da liberdade que faz da Natureza a imagem do Espírito. A Natureza não é verdadeiramente o Espírito visível senão se for espontaneidade, vida e, por isso, um primeiro estremecimento de liberdade. Schelling foi tocado por uma palavra de Baader, num escrito de juventude, sobre o espírito que insufla à estátua inerte de Prometeu a primeira batida da pulsação da natureza (IV 101); ele propõe somente a substituição do Espírito pela alma. De qual-

quer a maneira resulta, repito, que a Natureza é a pré-história do Espírito, o seu passado transcendental, as suas primícias.

Retomemos esta primeira Filosofia da Natureza, ainda incerta quanto ao seu sítio. O conflito originário da consciência de si, a dualidade alma-corpo, não são senão projecções e consequências duma tensão e dum dinamismo mais vastos, cuja identificação constitui a tarefa de uma Filosofia da Natureza. Do mundo ou antes do Universo, trata-se de explicar a permanência (a criação continuada) e a ontogénese. Evidentemente, isto não seria possível sem intuição intelectual. Schelling, efectivamente, fala de intuição intelectual da natureza (IV 97), sem insistir, como se fosse óbvio. Mas nós devemos procurar precisá-la.

A Natureza como espírito visível está na esfera do Espírito e sob o seu governo. O mundo espacio-temporal é assimilado muito cedo à “expansão e contracção do Espírito”, que, para Lessing, é imagem da criação continuada (I 396). Mas também é, simplesmente, a criação (*ex nihilo*). A primeira origem da noção de matéria deve ser procurada na Natureza da intuição e do espírito finito (II 39 213). Na minha natureza descobre-se, com efeito, a união necessária do ideal e do real, do infinito e do finito, da actividade absoluta e da passividade absoluta. Dito de outra maneira, a chave da Natureza e de aquilo que nela há de mais misterioso, a matéria, é transcendental. Não surpreende que, ainda nas *Ideen*, Schelling se acolha fortemente à filosofia crítica – de Kant, claro, mas sobretudo do “segundo criador” desta filosofia (II 222 n), Fichte, que de resto lhe confiou, como a um bom rendeiro, todo o domínio da Filosofia da Natureza. Neste contexto não devemos negligenciar a alusão ao sublime (*ibid.*), porque nos coloca na via de inteligência da Natureza, da intuição intelectual. A emoção que caracteriza o sublime transcende o espectáculo, o que transe as faculdades dum paroxismo, é uma potência absoluta que se impõe e se manifesta por si mesmo. Duma maneira geral, o elo transcendental com a Natureza ora se retrai, ora se distende, conforme a direcção que o autor imprime à sua reflexão.

Deste ponto de vista, é manifesto que o segundo e muito célebre escrito de 1798, *Von der Weltseele*, é um recuo em relação às *Ideen*, ou um avanço sobre o Entwurf. Mas a ideia antiga duma Alma do Mundo, já discretamente posta em circulação por Salomon Maimon, conheceu uma considerável repercussão. Entusiasmou Baader, Steffens, Fr. Schlegel, e mais tarde Schubert, Eichendorff, Carus. A Alma do Mundo, ou o Éter, é o principal crédito aberto pela Filosofia da Natureza, a possibilidade de unificar todos os fenómenos físicos, de fundir as analogias, e de interiorizar bem no fundo o *Mens agitat molem*. Concedamos um instante a palavra a Carl Gustav Carus, artista e sábio: “(o Universo, um Todo que anima e é animado)”, a ideia do Universo como de um Todo único orgânico infinito, numa palavra a ideia da Alma do Mundo, voltou a integrar a ciência, pelo grande espírito de Schelling e a sua então brilhante aparição. Estranhamente, esta ideia teve eco em muitos

espíritos simultaneamente, como costuma acontecer quando a humanidade dá uma volta e surge nela, como uma vocação, uma nova e grande ideia”. A sorte da *Weltseele* deve-se também à radiação da personalidade de Goethe, apaixonado pela Natureza, como um grande Todo. A Alma do Mundo ilumina pouco os fenómenos, mas é uma palavra mágica e pertence ao vocabulário da intuição, que Schelling está preste a fazer aparecer. Hegel chamará a Napoleão, metaforicamente, “*Weltseele*”; mas, para Schelling, o representante da *Weltseele* e titular da intuição da natureza é Goethe, a quem faz um elogio sentido na *Allgemeine Deduktion* (IV 17), Goethe que vê reflectir-se na natureza a plétora infinita, *unendliche Fülle*, da sua (seiner) própria produtividade, e que encontra na contemplação da natureza uma fonte eterna, inesgotável, de rejuvenescimento ou, antes, de juventude. O génio é como a Natureza, e a Natureza é um génio, por mais instintivo e irreflectido que seja.

A suposta intuição da Natureza esconde-se sob belos aforismos nas primeiras páginas do *Entwurf* – obra que, na realidade, não é um livro mas, tal como a *Grundlage* de Fichte, “folhas de curso”, os cadernos do mestre, distribuídos ou, melhor, vendidos aos estudantes – o incondicionado ou a incondicionalidade não está reservada ao Eu livre, ela também convém ao próprio Ser, inacessível, que não se fixa nem representa nenhum produto finito: “A Filosofia da Natureza trata a Natureza como o filósofo transcendental trata o Eu” (scilicet como um incondicionado).

“É preciso encararmos o objecto desde a sua primeira origem. Filosofar sobre a natureza quer dizer criar a natureza... Não conhecemos senão a natureza em actividade... Filosofar sobre a natureza quer dizer levantá-la do mecanismo inerte [morte] onde está prisioneira [pois está cativa], animá-la [vivificá-la] por assim dizer com a liberdade e transferi-la para o seu livre desenvolvimento; noutros termos, arrancar-se a si mesmo ao ponto de vista vulgar, que não apercebe na Natureza senão o acontecimento, quando muito o agir enquanto facto e não o próprio agir na acção” (III 13).

Recriar a natureza, é ir ao encontro da sua intenção, apreender a *Naturlauf*, para ascender à *Naturlehre*, à *Naturgeschichte* e, finalmente, à *Naturphilosophie*. Desde que compreendamos que Natureza significa generatividade, metamorfose, “Proteu sempre mutável”, o problema é de afastar o caos, estatuir ordem e organização, e procurar como é que se dá o deter-se e o bloquear-se – os produtos, em suma –, para que a natureza, que não dá saltos, salte indefinidamente. No seio do dinamismo fundamental, o assinalar dos átomos inseparáveis, das acções simples, das qualidades absolutas, torna-se primordial. Os elementos químicos irreduzíveis (o processo químico), os fenómenos galvânicos, térmicos, magnéticos, eléctricos... são estas acções simples, estes elementos últimos, que a ciência permite coordenar. A compo-

sição do universo não está isenta de ter efeito e correspondência na carta fisiológica e psicológica do homem, mas o que nos interessa é, sobretudo, o esquema biológico, por causa da insistência na sexualidade. Se a finalidade da Natureza é formar o indivíduo, é a individualização progressiva, o meio que emprega é, de uma forma ou de outra, a divisão dos sexos. Nós constatamos, com efeito, que o sexo é o encerramento do indivíduo no gênero e na espécie e que é o estratagema inventado para produzir novos indivíduos (não esqueçamos que *Geschlecht* em alemão quer dizer sexo, geração, descendência, raça...). Schelling não está assim tão longe do pansexualismo.

Ora o sexo, termo do seu projecto, é para a Natureza um fracasso ou semi-fracasso. A díade, obscura e ambígua, não pode impedir a independência dos indivíduos, a aparição do ímpar. A individuação prefigura-se nos órgãos e até nas células. A metamorfose das plantas, dos insectos... atesta a procura duma individuação para que Kiehmeyer, Blumenbach e, sobretudo, Goethe gostam de chamar a atenção.

No *Entwurf*, se não na *Weltseele*, o indivíduo é o meio e a espécie é o fim. A Natureza serve-se dele, mas ela é-lhe hostil e, por isso, inimiga do sexo. As anotações do exemplar pessoal são tópicas, mas devem ser mais tardias, porque testemunham uma concepção entrópica da Natureza que nada tem de exuberante nem mesmo de devorador. Eis uma amostra:

“A contradição da Natureza aparece naquilo que ela tenta alcançar pelos sexos sem ter êxito. La natureza odeia o sexo e, onde ele aparece, aparece contra vontade. A divisão dos sexos é um destino inelutável ao qual, um vez tornado orgânico, deve adaptar-se sem poder acomodar-se. Por causa deste ódio da separação, ela própria está implicada nesta contradição de dever formar o mais cuidadosamente possível o que lhe repugna... ela aspira ao retorno à identidade genérica (*Identität der Gattung*), mas esta está ligada à intransponível duplicidade sexual, como a uma condição inevitável” (III 325n).

Uma prova da renitência da Natureza surge no momento em que parecendo prolongar o indivíduo pela aproximação dos sexos, a espécie fica desestabilizada, agitada, porque separa os sexos e os leva, de alguma maneira, a repelir-se (III 52n, 325n, *auseinander sprengen, auseinander halten*). O declínio do indivíduo está, assim, travado, ao contrário da flor que depressa murcha, da fanerogâmica que, desde o seu nascimento, “encerra os dois sexos num cálice único como num leito nupcial”, para uma maior segurança da espécie. O esquematismo sexual é tão forte em Schelling, ainda que não tratado metodicamente, que “a absoluta falta de sexo não é demonstrável em nenhuma parte da Natureza” (III 44), muito embora um elemento primeiro como a água, por exemplo, seja intersexuado, hermafrodita (IV 67), a substância hermafrodita do inorgânico, *anceps in utramque partem*, o que está

provado quimicamente pela duplicidade do hidrogénio e do oxigénio, onde se marcam as electricidades positiva e negativa, as forças de repulsão e de atracção. Não há, pois, na dialéctica schellinguiana dos sexos este assexuado superior de Wilhelm von Humboldt, que é a razão ou a humanidade, englobando a dupla forma viril e feminina (a teoria sexológica de Humboldt, inspirada em Schiller, é evidentemente mais harmoniosa, mais estética, do que esta de Schelling). Leiamos, em seguida, ainda algumas linhas da *Introdução*:

“A Natureza é o animal mais preguiçoso e odeia a separação, pois é esta unicamente que a obriga à actividade, ela só é activa para de desembaraçar deste constrangimento. Os contrários devem afastar-se eternamente para se procurarem eternamente, e procurarem-se eternamente para nunca se encontrarem; é somente nesta contradição que reside o fundamento de toda a actividade da natureza” (III 325 n.).

Deixemos a flagrante reminiscência de Schelling para observar que os textos um pouco anteriores ao *Entwurf* também não são inteiramente categóricos. Mas o destino inelutável da biosfera está selado! Mesmo para as flores e os insectos. Assim, as abelhas operárias, assexuadas, “têm por equivalente sexual o instinto artesanal”, sendo as intermediárias da rainha hipersexuada, na qual se concentra o *Bildungstrieb* de todas elas (III 45 48 n). Elas são sexuadas por procuração.

Os sexos diferenciados pela evolução distribuem-se em indivíduos (específicos e genéricos) ou *Stämme* distintos, o que, evidentemente, condena e esteriliza os híbridos. Uma espécie equivale a um indivíduo mas formado em direcções opostas (ou géneros). Schelling dedica à sexualidade uma importância maior, pois que ela é o grande factor da individualidade específica (o que me faz pensar na famosa parábola de Vercors, *Les animaux dénaturés*). Os insectos, antes da metamorfose, são assexuados, ou melhor, eles metamorfoseiam-se para se tornar em tal, atingindo, assim, o seu patamar de evolução. Nesse momento, a sua sexualidade activa-se. O mesmo para as plantas. Vimos a situação singular das abelhas. O *maximum* de individuação coincide com a perfeição do desenvolvimento sexual. O vegetal ornamenta-se com as mais belas cores, o animal está no cume da sua existência. E, contudo, a natureza é ludibriada. Não é do seu gosto a dualidade estimulante, que a seu pesar activa a produção (III 50n). A Natureza visa a indiferença e sucumbe à sua própria astúcia. O indivíduo, que a Natureza engendrou constrangida e forçada, é um fracasso, um ensaio falhado para representar o Absoluto: ele engana a comunidade do produzido. Nos organismos inferiores a morte é a pronta sanção da reprodução³.

³ Simples condutor ou transmissor da centelha vital (a força plástica). “Porque o indivíduo morre e a espécie permanece”.

Passa-se o mesmo com os organismos superiores, que parecem visar o indivíduo e não a espécie? É uma ilusão, primeiro porque a ascensão é muito mais lenta, e a destruição também, e depois porque os sexos estão muito mais separados. Os produtos efêmeros provêm dos sexos próximos (o leito nupcial que é o cálice das flores), os duradouros daqueles que estão mais afastados. Uma só oposição percorre, pois, todas as oposições, um só produto vive em todos os produtos (III 51-54).

A espécie tem, pois, primazia sobre o indivíduo e sobrevive-lhe. Mas todo o indivíduo é *species infima*. Isto coloca a questão dos primeiros indivíduos, e do indivíduo específico, originário, que determinou a sua raça, sem que se possa remontar, segundo uma observação de Kant, à cor da pele de Adão. Porque o sexo não é a única componente, se é que é a principal, da individualidade. A raça é um factor mais. Assaz curiosamente, vítima da leitura de Kant, Schelling mantém que a cor negra não admite nenhuma variedade, enquanto que a cor branca a favorece. Ele rejeita a pré-formação, ou encaixe dos germes, e escolhe a epigénese, a evolução dinâmica (III 61). Em todo o caso a divisão dos sexos, quer dizer a formação do sexo, assinala o encerramento do organismo e anuncia a reprodução sem fim. O desenvolvimento sucessivo dos organismos – a evolução, ideia da razão – significa que a Natureza tem tido, sempre, sob o olhar um só e mesmo arquétipo (III 63), e este arquétipo, esta organização absoluta, seria o “Absoluto, o assexuado, que já não é nem o indivíduo nem o género, mas os dois ao mesmo tempo, a coincidência do indivíduo e do género (da espécie)” (III 64). Todos os organismos são as aproximações deste Original absoluto, deste Produto absoluto. Como ele não existe em lugar algum, serve de ideia reguladora à anatomia e à fisiologia comparadas.

Que Schelling não tenha especulado sobre o andrógeno e que tenha colocado no topo assintótico da ortogénese o Insexuado, não é indiferente. Isto mostra que o sexo é constantemente entrevisto como órgão de reprodução específico, e que o face a face homem-mulher, esta eterna decepção, está iludida. O nosso autor dá um passo atrás em relação a Fichte, Humboldt, Schlegel, Schleiermacher, Novalis, etc... e à problemática indicada por Paul Kluckhohn. Ele recuperar-se-á, mas indirectamente, na *Philosophie der Mythologie*.

Esta longa digressão deixa-me pouco tempo para concluir, mas a partir de agora, no seio da Filosofia da Identidade e mais ainda na Filosofia da História e da Liberdade, o destino da Antropologia já não está sujeito à Filosofia da Natureza. Todavia, na fase intermediária, Schelling estatuiu, como sabemos, uma filosofia de alguma maneira dupla, natural e transcendental, em detrimento de Fichte. Estas duas filosofias derivam de princípios independentes (com uma certa prioridade ou primado da consciência de si), e considera-se que passam o testemunho uma à outra, isto é, que na sequência da Filosofia da Natureza ergue-se o homem consciente de si. Mas o *Sistema do idealismo transcen-*

dental comporta uma anamnese transcendental, a partir dum ponto zero da consciência, e todo um trecho desta história artificial (confiada à sagacidade da intuição filosófica do observador) caminha ao longo da especulação física. À explicação fisicalista do idealismo corresponde a explicação idealista da *psyche*.

Esta inserção do orgânico na constituição do Eu suscita a questão audaciosa com a qual termino este relato: pertence à dependência do intelectual em relação ao físico [saúde, doença, “transparência do organismo para o espírito”] o aumento e a diminuição das forças espirituais com as forças orgânicas, e mesmo a necessidade de surgir ante si próprio como nascido. Eu, enquanto este indivíduo determinado, não era absolutamente nada antes de me intuir como tal, e deixarei de o ser quando cessar esta intuição ... A morte é um acontecimento natural, que se inclui na série originária das representações da inteligência (III 498-499). Julgar-se-ia ouvir Merleau-Ponty. Schelling só explica esta interação do espiritual e do orgânico através duma harmonia psico-fisiológica prévia (III 500). Pelo menos a este nível estamos ainda muito perto do nosso ponto de partida: o Espírito, Natureza invisível; a Natureza, Espírito visível. Uma importante espiral da filosofia em devir foi encerrada.

Tradução de Maria Tereza Santos

RÉSUMÉ

SCIENCE NATURELLE ET ANTHROPOLOGIE CHEZ LE JEUNE SCHELLING

Schelling plein d'enthousiasme a commencé à Iéna son cours d'hiver 1798 avec une “esquisse de philosophie de la Nature”. Elle faisait suite à deux publications originales, les *Idées pour une philosophie de la nature* (1797, inachevées) et *L'âme du Monde* (1798), qui eut un grand retentissement. Ces ouvrages avaient pour fil conducteur la devise: l'esprit nature invisible, la nature esprit visible. Or le cours d'Iéna consacre la philosophie de la Nature comme science originale et autonome, détachée de l'instance transcendente. Quoique rédigée schématiquement, réduite à la sécheresse de l'exposé didactique, *L'Esquisse* regorge d'idées neuves. On a choisi d'insister sur l'anthropologie, fortement insérée dans la Nature, et, au sein de l'anthropologie, sur l'aspect de la sexualité. Cet aspect, méconnu des interprètes, est un hapax dans l'oeuvre. Schelling établit une sexualité surtout générique, caractérisée par le sacrifice de l'individu à l'espèce. D'une façon générale, dans la ligne du poème burlesque *Heinz Widerporst*, le jeune Schelling prône une homologie de la Nature et de l'Homme.

Λόγος Εφιλία EM HERACLITO SENTIDO E FUNÇÃO DO CONCEITO DE φιλία NA FILOSOFIA DE HERACLITO*

António Pedro Mesquita

Universidade de Lisboa

πόλλ' οἶδ' ἀλώπηξ, ἀλλ' ἐχῖνος ἔν μέγα.

“A raposa sabe muitas coisas, mas o ouriço sabe uma grande.”

Arquíloco, fr. 118

ψυχῆς ἐστι λόγος ἐαυτὸν αὔξων.

“A alma tem um λόγος que se acrescenta a si mesmo.”

Heraclito, fr. 115

1. A filosofia tem merecido desde sempre a injusta fama de ser difícil.

Por paradoxal que possa parecer (mas *paradoxal* poderia ser o adequado epíteto do autor que aqui introduzimos), o propósito que norteia o comentário filosófico é antes o de tornar simples o pensamento que comenta – o qual, aliás, só assim vem a ser apropriadamente comentado. Com efeito, se *comentar* guarda ainda o vigor etimológico de um pensar em concordância com o que outro outrora pensou, na sua actualidade sempre novamente redescoberta, tal objectivo de tornar simples não significa atribuir-lhe o que ele em si mesmo não tem, mas, exactamente ao contrário, restituir a simplicidade originária que a sua contemporaneidade não soube acolher, porventura (o que é assaz comum) por se haver confundido com ela.

Nestes termos, o objectivo do presente comentário consiste em propor uma reconstrução simples do pensamento de Heraclito.

* O presente texto constitui a versão integral da comunicação apresentada ao Colóquio *Eros e Philia na Cultura Grega* (Novembro de 1995) e publicada, na forma breve em que ali foi produzida, na Revista *Euphrosyne*, sob o título “Sentido e função do conceito de *philia* em Heraclito” (1996, pp. 57-70). Agradecemos ao seu Director, Professor Doutor Aires do Nascimento, e à coordenação do Colóquio a permissão para proceder à sua republicação sob esta nova forma.

Por simples deve entender-se aqui: *justa*. Pois é verdadeiramente simples aquela reconstrução que torna inteligível por si mesma a filosofia nela interpretada, sem lhe imputar inconsistências que frequentemente só convêm à própria exegese e à fragilidade do seu esforço para as ultrapassar e sem cair, portanto, no confortável vício historicista que faz por vezes certos autores modernos lidar com os maiores vultos da tradição (a que eles próprios pertencem na qualidade de herdeiros e devedores) como pioneiros algo primitivos ou antepassados imperfeitos das verdades de hoje, que é preciso paternalmente corrigir.¹

A reconstrução que aqui se propõe é portanto *simples* por ser *justa*: o que evidentemente não nos alivia da complexidade dos conceitos, nem do rigor da argumentação, nem, numa palavra, daquela outra dificuldade que agora com propriedade se pode assacar à filosofia, qual é a de envolver um esforço de compreensão do real e uma ascese de elaboração discursiva sobre ele cujas exigências tornam para muitos de difícil (ou fastidiosa) prossecução.

2. Ora, nesta reconstrução do pensamento de Heraclito, ocupa um inesperado lugar de destaque o conceito de $\phi\iota\lambda\iota\alpha$.

Inesperado porque, no léxico heraclítico, o termo ocorre apenas duas vezes (nos fragmentos 87 e 123²), sendo que o primeiro desses casos surge habitualmente desvalorizado, por constituir, nas leituras correntes, um texto de diminuta consequência.

¹ Entre muitos exemplos desta atitude pode apontar-se, na caso de Heraclito, três notáveis eruditos contemporâneos, aliás espaçados no tempo: F. M. CORNFORD (cf. *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, London, Edward Arnold, 1912, pp. 191-192); W. K. C. GUTHRIE (cf. *A History of Greek Philosophy. I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962, p. 443); e J. BARNES (cf. *The Presocratic philosophers*, London, Routledge and Kegan Paul, 1982, p. 80).

² Na citação dos fragmentos, seguiremos a *Editio maior* de M. MARCOVICH (*Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, Merida, Los Andes University Press, 1967), salvo raras exceções (e.g., fr. 35, mas também 21, 58 e 59); no entanto, por comodidade de referência, mantemos a numeração de DIELS-KRANZ. Outras edições compulsadas: H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmannsche Verlagbuchhandlung, 1956⁸; W. H. S. JONES, *Hippocrates, IV. Heraclitus, On the Universe*, London – Cambridge (Mass.), W. Heinemann – Harvard University Press, 1931 (reedição: 1967); R. WALZER, *Heraclito. Raccolta dei frammenti e traduzione italiana*, Firenze, Sansoni, 1939 (reedição: Hildesheim, G. Olms, 1964); G. S. KIRK, *Heraclitus. The cosmic fragments, edited with an introduction and commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954; J. BOLLACK, H. WISMANN, *Héraclite ou La séparation*, Paris, Éditions de Minuit, 1972; C. H. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; M. CONCHE, *Héraclite. Fragments*, Paris, P.U.F., 1986; T. M. ROBINSON, *Heraclitus. Fragments*, Toronto, University of Toronto Press, 1991. Todas as traduções são da nossa responsabilidade.

Donde decorre então a relevância deste conceito e em que é ela consiste ao certo?

A resposta tem uma ressonância não só filosófica como também histórica: a importância do conceito de φιλία no pensamento de Heraclito deve-se desde logo ao facto, que pode ser sustentado com razoável segurança, de haver sido ele o primeiro a ter proferido a palavra *filósofo*.³

A importância de φιλία em Heraclito é pois solidária da emergência da filosofia como modo de designar o exercício reflexivo que o seu pensamento expressa, enquanto tal exercício reflexivo envolve intrinsecamente aquele *amar* ou *tender para* que a noção de φιλία precisamente consigna.

Com efeito, desde a lenda bem conhecida que Heraclides Pôntico regista acerca da primeira cunhagem do termo φιλοσοφία por parte de Pitágoras⁴ que o carácter compósito desse termo alude à natureza intrínseca do filosofar, vinculando-o a uma mera tensão para o saber, que estritamente se opõe ao seu atingimento e à sua posse. A sabedoria não está dada, tem de ser procurada: e é essa procura, em que consiste a filosofia, que o neologismo de Heraclito pretende também etimologicamente assinalar.

Mas o que é que está, em geral, contido na ideia de um “tender para a sabedoria”?

Parece legítimo apontar dois traços principais: na ideia do “tender para a sabedoria” está em primeiro lugar contida a distinção entre o que aparece e o que é, quer dizer, a distinção ontológica fundamental entre *realidade e aparência* ou entre *ser e parecer* (sem a qual todos seríamos sábios e não haveria necessidade de filosofia); mas está igualmente contida, em segundo lugar, a

³ No fr. 35: *Os filósofos* (ou: *os homens que buscam o saber*, φιλοσόφους ἄνδρας) *têm de ser investigadores de muitas coisas*. A autenticidade do fragmento foi contestada, mas é hoje consensualmente admitida (cf. KAHN, p. 105; MARCOVICH, p. 27); o mesmo não sucede com a expressão φιλοσόφους ἄνδρας, que foi considerada espúria, entre outros, por O. GIGON (cf. *Untersuchung zu Heraklit*, Leipzig, Dieterich, 1935, p. 140), M. MARCOVICH (cf. p. 27) e mais recentemente V. TEJERA (em “Listening to Herakleitos”, *The Monist*, 74, 1991, pp. 510-511). A generalidade dos editores, tradutores e comentadores (e.g., BURNET, *Early Greek Philosophy*, London, Adam and Charles Black, 1908², p. 27; DIELS-KRANZ, p. 159; W. H. S. JONES, p. 487; K. FREEMAN, *Ancilla to the The Pre-Socratic Philosophers. A complete translation of the fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Oxford, Blackwell, 1948, p. 27; MONDOLFO, *Heraclito. Textos y problemas de su interpretación*, México, Siglo XXI Editores, 1966, p. 35; BOLLACK-WISMANN, p. 143; E. HUSSEY, *The Presocratics*, London, Duckworth, 1972, p. 37; KAHN, p. 33; J. BARNES, *Early Greek Philosophy*, New York, Penguin Books, 1987, p. 113; M. CONCHE, p. 99; T. M. ROBINSON, p. 29; R. MCKIRAHAN, *Philosophy before Socrates. An Introduction with Texts and Commentary*, Indianapolis, Hackett, 1994, p. 119) aceitam-na todavia tacitamente, o que leva KAHN a considerá-la “the earliest occurrence of the term *philosophos* in Greek” (p. 105).

⁴ A que talvez o fr. 35 justamente se refira: cf. CORNFORD, *op. cit.*, pp. 186-187 (nota). Para as fontes em que aquela lenda é haurida, cf. CÍCERO, *Tusculanarum Disputationum* V 3-8; CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromateis* I 61; DIÓGENES LAÉRCIO I 12.

noção de que uma tal tensão para a sabedoria se manifesta nisto de *se manter permanentemente como tensão* (sem o que toda a filosofia seria imediatamente sabedoria e portanto não seria de todo, pois o que justamente a caracteriza como tal é o facto de jamais se resolver ou consumir na sabedoria que simplesmente visa).

Estes dois traços estão presentes em Heraclito.

Mais do que isso, eles balizam o seu pensamento como uma boa porta de entrada e uma boa porta de saída.

A reconstrução do pensamento de Heraclito que procuraremos empreender encontra-se pois naturalmente enquadrada por estes dois aspectos, cujo significado propriamente heraclítico só ela mesma permitirá avaliar.

Nesta medida, examinar o sentido e a função do conceito de *φιλία* no pensamento de Heraclito, de acordo com o tema geral do presente escrito, não significa apenas pesquisar o significado que Heraclito atribui àquele conceito no interior da sua filosofia e o papel que ele aí desempenha, mas, simultânea e inversamente, indagar o sentido e a função que a própria *φιλία* comporta na *φιλοσοφία* tal como Heraclito a pensa. E esta a versão exacta dos dois aspectos referidos, no interior do projecto daquela reconstrução.

3. A distinção realidade/aparência, ou, noutra linguagem, a cisão ser/aparecer, com que devemos penetrar no pensamento de Heraclito, está claramente presente em dois dos mais comentados fragmentos de Heraclito: o fr. 54 e o fr. 123.

O primeiro diz simplesmente o seguinte:

ἁρμονίῃ ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.

*A harmonia invisível é mais forte [ou melhor: κρείττων] do que a visível.*⁵

Sob o estilo críptico e oracular que caracteriza a expressão heraclítica, o significado da frase é evidente por si mesmo: trata-se de sugerir o carácter irremediavelmente dual da realidade, referindo-o expressamente à divergên-

⁵ A dupla tradução do superlativo κρείττων justifica-se não só pela gramática como por razões hermenêuticas, que em seguida teremos ocasião de apreciar. Por isso mesmo nos não parece razoável a objecção de KIRK contra a possibilidade de o ler do segundo modo (cf. pp. 224), posição em que aliás nos aproximamos de boa parte dos comentadores (cf. BURNET, *op. cit.*, p. 150; FREEMAN, *op. cit.*, p. 28; D. A. HYLAND, *The Origins of Philosophy. Its rise in myth and the pre-socratic. A collection of early writings selected, edited, and with explanatory essays*, New Jersey, Humanities Press, 1994, p. 151; KAHN, p. 65; BARNES, *op. cit.*, p. 102; T. M. ROBINSON, p. 39; M. M. MACKENZIE, "Heraclitus and the art of paradox", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, 1988, p. 30). Do mesmo modo se afiguram desnecessárias as evasivas com que alguns procuram contornar a tradução (na verdade a transliteração) de ἁρμονίῃ por "harmonia" (e.g., "Fügung", DIELS-KRANZ; "connexion", KIRK, MARCOVICH, BARNES, T. M. ROBINSON, MCKIRAHAN; "attunement", BURNET, JONES, KAHN; "lien", BOLLACK-WISMANN; "structure", HUSSEY; "ajustement", M. CONCHE).

cia entre o que nela se dá a ver e o que nela permanece invisível e reservando para este o primado. Nos termos de há pouco, pois, o que o fragmento alude é à distinção entre dois níveis de ordem ou de *harmonia*: o da realidade tal como nos aparece e o dum plano oculto que ela em si mesma encerra e que, por “mais forte”, a fundamenta, embora jamais nos apareça como tal.

Nesta medida, a distinção de níveis de realidade que aqui se assinala é claramente sobreponível à mais geral cisão entre “ser” e “aparecer”, que ela simultaneamente inaugura no conjunto da história da filosofia; e o apontamento do primado que convém àquele surge subtilmente afirmado no carácter “mais forte” que é atribuído à realidade invisível: na verdade, ela é “mais forte”, porque é aquilo que *realmente é*; e, precisamente por isso, é também a “melhor”, quer dizer, a preferível, porque é ela unicamente que nos dá acesso ao conhecimento.

Ora curiosamente o fr. 123 (com o mesmo sentido geral) faz intervir o próprio conceito de φιλία em lugar central.

Diz assim:

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

A natureza (das coisas) gosta de se ocultar [ou, noutra alternativa: *a natureza (das coisas) tende (φιλεῖ) a ocultar-se*].⁶

Trata-se, novamente, do vocabulário da ocultação a servir o assinalamento de uma distinção fundamental entre o visível e o invisível, entre o patente e o escondido, entre o que parece e o que é. Só que aqui o pólo fundante dessa distinção surge explicitamente determinado como *a natureza das coisas* (φύσις), quer dizer, como aquilo que elas realmente são, para lá das aparências que as encobrem; e, simultaneamente, aquela mesma ocultação é atribuída a uma tendência intrínseca da própria natureza, a um *gostar* de permanecer escondida, que evidentemente reforça o carácter constitutivo de uma tal ocultação, mas ao mesmo tempo introduz estouta ideia de que quem não quer equivocar-se ao pretender conhecê-la deve aprender a procurar o que está escondido e a desocultar o que a aparência dissimula, isto é, propriamente a *filosofar*. E, neste sentido, exactamente na direcção que acima apontámos, a filosofia começa aqui tacitamente a desenhar-se, em Heraclito, como o projecto de apreender a natureza oculta das coisas por detrás das aparências e, portanto, de a recuperar contra a sua constitutiva tendência para “se ocultar”, quer dizer, para jamais se dar imediata e inteiramente no que aparece, tendência que, aliás, precisamente justifica e reclama o filosofar.⁷

⁶ Tal como no fragmento anterior, também aqui verter φύσις através de longas paráfrases (como a clássica “the real constitution of things”: cf. KIRK, p. 227; MARCOVICH, p. 33; T. M. ROBINSON, p. 71) não se justifica, desde que se lhe confira expressamente uma acepção essencial (cf., aliás, HUSSEY, *op. cit.*, p. 35, e também DIELS-KRANZ, p. 178).

⁷ No mesmo sentido desta doutrina vão os frs. 93 (que interpretaremos adiante) e 56 (na

Na exacta formulação heraclitiana deste fragmento há todavia uma inflexão fundamental que, com a anterior explicação, corre o risco de permanecer na obscuridade.

É que, como quer que o conceito seja concretamente entendido, o que é certo é que a φύσις é, por excelência, o domínio da manifestação e da mostra-ção; e, neste sentido, ao dizer dela que “gosta de ocultar-se”, Heraclito procura claramente provocar o paradoxo segundo o qual *o que se mostra*, por uma espécie de tensão oposta (παλίντονος), *ao mesmo tempo oculta-se*.

Mas o que pode indicar semelhante paradoxo?

Indubitavelmente, duas ideias: desde logo, que a natureza das coisas, sendo o que elas são, certamente que se mostra; mas também que nesse mostrar-se particular ela permanece oculta, porque a particularidade dessa mostra-ção é equívoca, ou, de outro modo, já não é essa natureza mesma. E isso justamente o que de modo mais radical ainda exige a filosofia, não já para sondar um enranhado sentido secreto das coisas, mas para, por assim dizer, desocultar o que está patente, forçando o olhar habitualmente distraído a ver *o que se mostra* por detrás do modo *como se mostra*.

Ora esta lição alcança um excelente e esclarecedor contrapólo no, tão frequentemente negligenciado e mal compreendido, fr. 87:

βλᾶξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.

*Sem inteligência, o homem tende [φιλεῖ] a ficar atordoado com o λόγος em todas as coisas.*⁸

Numa primeira audição, o fragmento arrisca-se a ser quase ininteligível. Só lido deste modo, todavia, ele faz juz à sua verdadeira relevância.

Ora essa relevância deixa-se surpreender em dois aspectos decisivos.

O primeiro é justamente o facto de envolver de novo o conceito de φιλία e de o envolver para, como no fr. 123, aludir ao conhecimento humano.

leitura que lhe dá U. HÖLSCHER, em “Paradox, Simile, and Gnomie Utterance in Heraclitus”: *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*, ed. A. P. D. Mourelatos, Garden City, New York, Anchor Press, 1974, pp. 229-238).

⁸ A tradução habitual deste fragmento é mais ou menos a seguinte: “a foolish man is put in a flutter by every word” (BARNES, *op. cit.*, p. 111; cf. BURNET, *op. cit.*, p. 155; DIELS-KRANZ, p. 170; JONES, p. 505; FREEMAN, *op. cit.*, p. 30; MONDOLFO, *op. cit.*, p. 41; MARCOVICH, p. 561; KAHN, p. 57; M. CONCHE, p. 262; T. M. ROBINSON, p. 53; MCKIRAHAN, *op. cit.*, p. 117). A chave para a sua compreensão, precisamente por oposição a esta leitura corrente, consiste em valorizar a ocorrência do termo λόγος, conferindo-lhe também aqui um sentido técnico, com o que se alarga simultaneamente o alcance da expressão βλᾶξ ἄνθρωπος, a qual deixa de aludir particularmente ao estulto ou ao imbecil, para passar a designar todo o homem sem inteligência, isto é, *em geral*, segundo Heraclito, o conjunto dos homens. Fomos alertados para esta dupla possibilidade pela arguta leitura de BOLLACK-WISMANN, que acaba entretanto por se converter numa tradução algo decepcionante (cf. p. 257: “Indolent, l’homme se laisse épouvanter par la raison en toute chose”).

Essa alusão é no entanto empreendida agora de um modo tal que faz perfeita simetria com a deste fragmento: nele, diz-se da natureza que “*tende a ocultar-se*”; no presente, afirma-se que é o homem que *tende*, a saber, “a ficar atordoado com o λόγος em todas as coisas”.

Mas o que é que significa, à luz do fragmento, “ficar atordoado com o λόγος em todas as coisas”?

Significa, evidentemente, não ter a inteligência delas. E, nesta medida, a razão pela qual “o homem tende a ficar atordoado com o λόγος em todas as coisas” reside na tensão rigorosamente simétrica pela qual a natureza dessas mesmas coisas *tende a ocultar-se*.

O que perante isto resta ainda determinar é o que vem a ser este λόγος que alegadamente está “em todas as coisas”: e esse precisamente o segundo aspecto decisivo que relevámos.

É que λόγος, como é bem sabido, constitui o conceito central da filosofia de Heraclito.⁹ E, portanto, a sua inclusão neste fragmento tem um sentido

⁹ A sua interpretação tem constituído desde sempre a *vexata quaestio* do comentário de Heraclito. Modernamente, pode dizer-se que ela tem oscilado entre três posições típicas, embora muito variadamente formuladas:

[1] a interpretação clássica do λόγος como uma entidade cósmica ontologicamente separada e autosubsistente: assim em SPENGLER, *Heraklit*, Halle, 1904 (ed. castelhana, *Heráclito*, trad. A. de Mondolfo, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947); CORNFORD, *op. cit.*; Th. GOMPERZ, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, I, Berlin und Leipzig, W. de Gruyter, 1922; K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1959; FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers. A companion to Diels, Fragmente der Vorsokratiker*, Oxford, Blackwell, 1946; G. DE RUGIERO, *La filosofia greca*, Bari, 1934; KIRK, *op. cit.*; HYLAND, *op. cit.*; MARCOVICH, *op. cit.*; MCKIRAHAN, *op. cit.*;

[2] a interpretação oposta que o reduz exclusivamente ao próprio discurso de Heraclito: como em BURNET, *op. cit.*; H. GOMPERZ, “Heraklits Einheitslehre”, *Wiener Studien*, 43, 1922-1923, pp. 115-135; A. BUSSE, “Der Wortsinn von λόγος bei Heraklit”, *Rheinisches Museum*, 75, 1926, pp. 203-214; M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, Oxford University Press, 1971; BARNES, *The Presocratic philosophers*; MACKENZIE, *art. cit.*;

[3] e a interpretação média, mais recente, que concebe ainda o λόγος como o discurso de Heraclito, mas agora especificamente como o sentido (e/ou o referente) desse mesmo discurso: via aberta por B. SNELL em “Die Sprache Heraklits” (*Hermes*, 61, 1926, pp. 353-381) e continuada, entre outros, por: W. KRANZ, nas suas reedições de *Die Fragmente der Vorsokratiker*; G. CALOGERO, “Eraclito”, *Giornale critico della Filosofia Italiana*, 17, 1936, pp. 195-224; E. L. MINAR, “The Logos of Heraclitus”, *Classical Philology*, 34, 1939, pp. 323-341; O. GIGON, *op. cit.*; W. J. VERDENIUS, “Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides I”, *Phronesis*, 11, 1966, pp. 81-99; GUTHRIE, *op. cit.* e também *The Greek Philosophers. From Thales to Aristotle*, London, Methuen, 1967; HUSSEY, *op. cit.*; KAHN, *op. cit.*; M. CONCHE, pp. 24-25; T. M. ROBINSON, *op. cit.*

A própria diversidade destas interpretações, que por ora não discutiremos, é no entanto motivo suficiente para manter o conceito no original, sem propor qualquer tradução, como aliás é hoje solução corrente.

eminente: ele regista aqui o nome (e, pela primeira vez, o nome exacto) da natureza das coisas, aquela que constitutivamente se oculta e por cuja ocultação o homem sem inteligência tende a ficar perante elas atordoado.

A esta luz, o sentido do fragmento é o seguinte: quando as não compreende, o homem fica inevitavelmente aturdido diante da natureza das coisas; mas o motivo de um tal atordoamento não é senão, como há pouco, o facto de essa natureza se ocultar quando se mostra, ou, nesta nova linguagem, a circunstância de o λόγος não ser escutado ainda quando está a ser ouvido.¹⁰

Teremos ocasião, adiante, de pesquisar com mais detalhe o sentido deste conceito.

Por ora basta-nos sublinhar que, tal como o filosofar consiste, para Heraclito, na progressiva desocultação do λόγος como natureza oculta das coisas, assim também o acompanhamento da filosofia de Heraclito exige que se assista à determinação progressiva do conceito de λόγος dentro dessa mesma filosofia.

Eis precisamente o que se torna necessário fazer em seguida.

4. No pensamento de Heraclito parecem constantemente digladiar-se duas tendências opostas ou então conviverem conflitualmente duas vertentes irreconciliáveis: de um lado, a atenção aos contrários, à sua tensão e unidade e à mudança (como tensão e unidade dos contrários), convergindo, para utilizar os seus próprios termos, na caracterização de toda a discórdia como concórdia e de toda a harmonia como luta;¹¹ de outro, o acento colocado num plano unificador (o λόγος precisamente), que supera todo o conflito e toda a discórdia, mesmo enquanto geradores de concórdia e harmonia, e o aceno para uma sabedoria que consiste puramente em escutar esse mesmo λόγος.¹²

A questão que imediatamente se coloca a uma interpretação da filosofia de Heraclito é pois a do modo de compatibilizar aquelas duas tendências, reconduzindo-as ao seu possível ponto de articulação.

O que aqui propomos não procura apenas mostrar como uma e outra vertente se harmonizam, mas também como, partindo da primeira, necessariamente se desemboca na segunda.

¹⁰ Num eco do fr. 1: *Mas deste λόγος, que é sempre, os homens mostram-se ignorantes, quer antes de o ter ouvido, quer ao ouvi-lo pela primeira vez. Pois embora tudo aconteça segundo esse λόγος, eles são como inexperientes ao experimentar palavras e coisas semelhantes às que descrevo, distinguindo cada uma de acordo com a sua natureza e assinalando-a tal como é.* Na mesma linha, cf. fr. 17.

¹¹ Para a tensão e unidade dos contrários, cf. frs. 8 e 51; para a mudança, ver especialmente frs. 88 e 67; para a harmonia como luta ou discórdia, cf. frs. 80, 53 e novamente 51.

¹² A doutrina heraclitiana do λόγος encontra-se reunida nos frs. 1, 2 e 50, a que se devem juntar os frs. 89 e 114; nos frs. 45, 115 e, evidentemente, 87 aparecem também ocorrências significativas deste conceito (mas cf. ainda 31b e 39). Para a noção de saber, cf. em especial os frs. 32, 41 e 112 (que comentaremos adiante) e também 108, 113, 116.

Eis o que pode ser facultado por uma caracterização geral da concepção heraclitiana dos opostos, da contradição e da mudança.

O texto-chave para tal é porventura o fr. 67, onde se diz que:

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ [πῦρ], [ὁ] ὁκόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου.

*Deus [é] dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome; mas altera-se tal como o fogo, quando misturado com especiarias, é nomeado de acordo com o aroma de cada uma.*¹³

A mesma sensibilidade percorre numerosos outros fragmentos, nomeadamente 8 (*o que opõe uno*¹⁴) e 51 (*o que se separa conjuga-se, pois há uma harmonia de tensões opostas, como a do arco e da lira*¹⁵) e principalmente o enigmático fr. 10:

συλλάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδου διᾷδου· ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

Em conjunto: todo e não todo, unido separado, em consonância em dissonância. De todos um e de um todos.

Ora o que decorre de todos estes fragmentos (sem entrar agora no detalhe da interpretação de nenhum) é a confirmação de um ritmo de oposição e unidade, de discórdia e harmonia, confluindo numa duplicidade de aspectos opostos, que neste momento pode ser assim consignada: por um lado, a atenção à contradição do real; por outro, a caracterização dessa contradição como harmonia e a sua conciliação na unidade.

Todavia, tal ritmo pode ser lido de dois modos. De acordo com o primeiro, tudo o que parece uno é na verdade contraditório: a contradição é, pois, a verdadeira essência do real. De acordo com o segundo, tudo o que parece contraditório é na verdade uno: não, evidentemente, no sentido em que não haveria contradição, mas em que essa contradição é *na verdade uni-*

¹³ A identificação do sujeito de συμμιγῇ e ὀνομάζεται tem sido um dos grandes pontos de discussão em torno deste fragmento, tendo sido sucessivamente candidatos à interpolação ἀήρ, θυώμα, πῦρ, οἶνος, μῦρον ou ἔλαιον e havendo mesmo quem opte ultimamente por subordinar os dois verbos ao sujeito da oração principal (cf. BOLLACK-WISMANN, p. 202; KAHN, 85, 276-281, e, na sua esteira, MACKENZIE, *art. cit.*, p. 27 e n. 3, O. GOLDIN, "Heraclitean Satiety and Aristotelian Actuality", *The Monist*, 74, 1991, p. 570 e n. 6, p. 577). Retemos aqui a solução de MARCOVICH (πῦρ), que é simultaneamente a mais consensual hoje em dia, de entre aquelas que procuram um regente distinto de ὁ θεός (única excepção: "olive oil" para J. BARNES, em *Early Greek Philosophy*, p. 104).

¹⁴ Τὸ ἀντίξουν συμφέρον.

¹⁵ No texto completo: *eles não compreendem como o que se separa consigo mesmo se uno: harmonia de tensões opostas como a do arco e da lira* (οὐ ξυνᾷσιν ὅκως διαφερόμενον ἐωτῶι συμφέρεται· παλίντονος ἀρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης).

dade e, portanto, apenas *parece*, quer dizer, surge tão-só vinculada ao domínio do aparecer (no sentido da distinção estabelecida nos frs. 54 e 123).

Qual destes modos corresponde à perspectiva de Heraclito?

Eis o que só pode ser respondido por um mais circunstanciado exame da tematização heraclitiana dos contrários e da contradição.

Um único fragmento é suficiente para dar dela uma primeira circunscrição:

διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπιστάνται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν.

*Mestre de muitos é Hesíodo. Crêem que sabia muitas coisas, ele que nem conhecia o dia e a noite: pois são um.*¹⁶

Esta, portanto, a palavra de Heraclito sobre a questão que nos ocupa: os contrários *são um*, pelo menos neste primeiro nível de abordagem.

Mas o que significa semelhante noção de unidade de contrários que aqui começa a despontar? E em que medida soluciona ela a alternativa acima apresentada?

Significará que os contrários são de facto um, como parece decorrer da fórmula heraclitiana, ou, ao invés, que *uma coisa* é ambos os contrários?

E, com uma ou outra resposta, indicará, nos termos da alternativa, que toda a unidade é em si mesma contraditória, ou antes que toda a contradição é, na realidade, unidade?

Como, numa palavra, entender aquela noção de unidade dos contrários?

Não há uma resposta única para tal questão. Heraclito atribui diversos sentidos a esta noção e, nesta medida, não é possível compreendê-la imediatamente sob um conceito que a esclarecesse de modo cabal.

Tais sentidos não são todavia nem irreduzíveis, nem equívocos, nem sequer meramente cumulativos. Na verdade, devidamente entendidos, eles ordenam-se em níveis distintos, mas progressivamente mais adequados, de tal modo que o posterior engloba e explica o anterior. E, nesta medida, podemos esperar que de um acompanhamento sucessivo desses sentidos seja possível não só esgotar as acepções que Heraclito atribui à unidade dos contrários, como principalmente apreender o conceito que finalmente os subsume a todos e que, por isso mesmo, constitui o conceito heraclitiano de unidade dos contrários.

Vejamo-los, pois, sucessivamente.¹⁷

¹⁶ Fr. 57.

¹⁷ A distinção de diversos sentidos no conceito heraclitiano de “unidade dos contrários” já foi, evidentemente, apontada com maior ou menor felicidade por vários comentadores. De entre eles, as melhores sínteses parecem-nos ser a mais recente (de MCKIRAHAN: cf. pp. 121-124) e a que KIRK propõe em *The Cosmic Fragments* (cf. pp. 72 ss) e em *The Presocratic Philosophers* (G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *The Presocratic*

Em primeiro lugar, pode dizer-se que os contrários são um *pela mudança*.

Vimos já o fr. 67, que claramente encerra e ilustra esta lição: uma única realidade, Deus (que aliás pode com verosimilhança ser interpretada como a realidade no seu todo¹⁸) é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, saciedade e fome, isto é, como bem nota o comentador a que devemos o excerto,¹⁹ *todos os contrários*. Mas essa realidade una é dita ser todos os contrários porque constantemente se torna num e noutro pólo de cada um desses pares, permanecendo muito embora a mesma, tal como o fogo, “quando misturado com especiarias”, adquire apenas o nome (ὀνομάζεται καθ’ ἥδονήν ἐκάστου) que em cada momento lhe convém. Nesta medida, a unidade dos contrários justifica-se pela mudança, mas apenas por referência àquela coisa que muda (a saber, entre os diversos contrários) e que por isso mesmo deve, enquanto tal coisa, permanecer sempre a mesma.

A noção de unidade dos contrários apela aqui, portanto, para a sua sucessão, mas principalmente, através dela, para os *tempos diferentes* em que cada um deles vigora ou predomina; e uma tal sucessão de contrários pode ser dita unidade, pelo facto de a coisa que adquire os diversos opostos permanecer, apenas diferentemente caracterizada ao longo do tempo.

Em todo o caso, o que deve ser especialmente relevado neste ponto é a circunstância de uma tal unidade ser desde logo sugerida pela assimilação de Deus não a dia e noite ou inverno e verão, mas sim a *dia-noite* ou *inverno-verão*, quer dizer, à imediata conexão dos próprios opostos; pois o que deste modo se enfatiza é que as unidades dia-noite, inverno-verão, etc., é que são aqui “Deus”, isto é, a realidade como tal.

Ora, segundo este ponto de vista, o fr. 88 pode ser encarado como uma exposição exemplar desta tese. Diz assim:

ταὐτὸ τ’ ἐν ζῶν καὶ τεθηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκείνᾳ ἐστὶ κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

Philosophers. A Critical history with a selection of texts, Cambridge, At the University Press, 1983; cf. pp. 195-196), embora fosse necessário dar-lhes uma sistematização mais criteriosa e retirar delas as conclusões teóricas que comportam. Exactamente no pólo oposto encontram-se, a nosso ver, as sùmulas de GUTHRIE (*A History of Greek Philosophy*, I, pp. 445-446), de M. C. STOKES (*One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington D. C., Center for Hellenic Studies, 1971, ch. IV) e principalmente de MARCOVICH (pp. 161 ss), particularmente confusa. Outros autores que reconhecem alguns sentidos da unidade dos contrários são O. GIGON, G. CALOGERO e T. M. ROBINSON nas obras citadas, bem como GARCÍA JUNCEDA, no seu ensaio “Uno y múltiple: la dialéctica de los contrarios en Heráclito”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 4, 1984, pp. 29-44.

¹⁸ Cf. T. M. ROBINSON: “In this statement God and the real are taken to be synonymous, and its clear import is that change in the cosmos is never more than the incidental change of what is in itself changeless.” (p. 183)

¹⁹ HIPÓLITO, *Refutação de todas as Heresias* IX 10.8.

Como uma mesma coisa estão em nós viver e morrer, acordar e dormir, jovem e velho; pois estas coisas, tendo mudado, são aquelas e aquelas, mudando de novo, são estas.

Os contrários unem-se numa sucessão e essa sucessão é que é a própria coisa ou a realidade no seu todo, sempre idêntica, mas sempre mudando.

Muitos outros fragmentos poderiam ser aduzidos em abono desta lição. Além daqueles que claramente ecoam o fr. 67, repetindo parcelarmente certos pares de contrários que ele envolve (como o fr. 57, mas também os frs. 106 e 65), é possível incluir nesta categoria o fr. 99 (na leitura que habitualmente lhe é dada²⁰) e, em geral, todos aqueles que manifestam uma atenção particular à mudança (como é o caso dos frs. 36, 76, 90 e 126).²¹

Este, todavia, apenas um primeiro sentido da unidade dos contrários. Pois numa segunda acepção os contrários são agora *um* sob um ponto de vista distinto: a saber, porque uma mesma coisa pode ser apreciada de dois modos opostos por sujeitos diversos.

Neste grupo, faz-se pois abstracção do tempo e da mudança e encara-se os contrários *em relação a dois observadores*, independentemente do tempo.

O fragmento canónico deste grupo é, sem dúvida, o fr. 61:

θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον· ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.

A água do mar é a mais pura e a mais impura: para os peixes, potável e boa para a saúde; para os homens impotável e letal.

O sentido deste texto é de tal modo transparente que não carece de nenhuma explicitação suplementar. Muitos outros vão, todavia, na mesma direcção: é o caso daqueles que jogam com os diferentes pontos de vista de vários sujeitos sobre uma mesma coisa (em geral uma coisa estimada pelo homem, como os frs. 4, 9, 13 e 37) ou que então comparam uma mesma realidade (normalmente o próprio homem) com dois referenciais (os deuses e as crianças, por exemplo), fazendo-a assim variar (cf. frs. 70, 79, 82, 83).²²

²⁰ Trata-se de um texto de difícil tradução, se se aceitar conjuntamente os dois testemunhos de PLUTARCO, em *Aqua an ignis utilior* VII, 957a, e em *De fortuna* 98c, para formar o seguinte sentido: ἡλίου μὴ ὄντος, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἀστρον εὐφρόνην ἂν ᾗν, *se não houvesse sol, por causa dos outros astros seria noite*. Embora, nesta leitura, ele ecoe claramente a perspectiva da mudança, recapitulando uma vez mais o par dia-noite dos frs. 67, 57 e 106, veremos adiante que é possível conferir-lhe ainda uma outra interpretação.

²¹ Um outro fragmento que a este título poderia ser aqui incluído é o famoso e obscuro fr. 62: *imortais mortais, mortais imortais, vivendo da morte destes, mas morrendo a sua vida* (ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶντες). GARCÍA JUNCEDA é o único autor a incluí-lo explicitamente no grupo da *coincidentia oppositorum*, justamente a par do fr. 88 (cf. *art. cit.*, p. 31); FREEMAN (*op. cit.*, p. 124) já havia todavia apontado nesta direcção (e cf., noutra perspectiva, T. M. ROBINSON, p. 183).

²² A estes poder-se-ia talvez acrescentar o fr. 124; a sua admissão presume, no entanto,

Finalmente, em terceiro lugar, os contrários são *um*, porque uma mesma coisa pode ser encarada de modos opostos, não agora por dois observadores distintos, mas pelo mesmo observador e num mesmo momento, embora segundo pontos de vista diversos. Trata-se, portanto, de uma análise dos contrários *segundo dois aspectos*, independentemente do tempo e do observador.

O mais claro testemunho deste grupo é o fr. 58:

οἱ ἰατροὶ, τέμνοντες, καίοντες, ἐπαιτιῶνται μὴδὲν ἄξιον μισθὸν λαμβάνειν, ταῦτ' ἔργαζόμενοι τὰ ἀγαθά.²³

Os médicos, que cortam e queimam, lamentam-se por não receber um pagamento condigno ao praticar esses bens.

Aqui, com efeito, para lá do sarcástico remoque a propósito dos médicos, o que está em causa é o facto de, *para o próprio doente*, a mesma coisa (a operação) ser simultaneamente um mal (porque o corta e queima), mas também um bem (porque o cura, precisamente ao praticar aqueles “males”). A queixa dos médicos tem portanto alguma razão de ser, embora se situe, evidentemente, de um ponto de vista confortavelmente unilateral.

De modo genérico, esta mesma leitura está também presente em outros fragmentos, aliás famosos, como o 59:

γραφῆων ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολιή
*O caminho da escrita é recto e oblíquo,*²⁴

o 60:

ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή
*A estrada para cima e para baixo é uma e a mesma,*²⁵

que nele se trata da comparação do Cosmos com os princípios (de acordo com a posição defendida por GARCÍA JUNCEDA, *art. cit.*, pp. 35-36). Para mais, a aceitar o paradigma do meio geométrico de FRÄNKEL (“A thought pattern in Heraclitus”, *American Journal of Philology*, 59, 1938, pp. 309-337; reeditado em: *The Presocratics*, pp. 214-225), todos os fragmentos que incluem a comparação do sono e da vigília, bem como o famoso fr. 107, entrariam neste grupo.

²³ Conservando τὰ ἀγαθὰ e omitindo τὰς νόσους (ou αἱ νόσοι), de acordo com a emenda de ZELLER (cf. MARCOVICH, p. 231, n. 7).

²⁴ O fragmento permite duas leituras do determinativo: γραφῆων (“escrita”) ou γνώφων (“carda”). Não seguimos aqui MARCOVICH, mas lemo-lo de acordo com KIRK (p. 97), BOLLACK-WISMANN (p. 202) e T. M. ROBINSON (p. 41).

²⁵ Ignoramos aqui as interpretações tradicionais deste fragmento, que REINHARDT recenseia em “Heraklits Lehre vom Feuer” (*Hermes*, 77, 1942, pp. 1-27), e especialmente a interpretação cosmológica (TEOFRASTO, Φυζικῶν δοξῶν, fr. 1 in DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlin, W. de Gruyter, 1965⁴; DIÓGENES LAÉRCIO IX 8-11; SIMPLÍCIO, *Física*, 23, 33), a única que tem ainda algum acolhimento (cf. BURNET, *op. cit.*, pp. 163-167; FREEMAN, *op. cit.*, p. 116; MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 164-165; G. VLASTOS, “Equality and justice in early Greek cosmologies”, *Studies in Presocratic Philosophy*, I, pp. 56-

ou ainda o 103:

Ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου [περιφερείας].

Na circunferência, princípio e fim são comuns [ou indiferentes: ξυνόν].

Do mesmo modo, ela pervade outros bem conhecidos, como o fr. 48:

τῶι οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

*No que respeita ao arco, a palavra é vida, mas a coisa é morte.*²⁶

Todos os célebres fragmentos do rio, habitualmente alegados para discutir o relativismo heraclítico (12, 49a, 91²⁷), poderiam entretanto servir de testemunho desta mesma tese, assim como o difícil fr. 32, que adiante teremos ocasião de comentar.²⁸

Se, todavia, nos detivermos agora perante estes três sentidos que Heraclito atribui à unidade dos contrários e procurarmos retirar deles uma ilação geral, as consequências que decorrem são claras por si mesmas.

A primeira é a de que, longe de se poder imputar qualquer contradição à doutrina de Heraclito, como querem alguns,²⁹ esta constitui antes a sua rejeição liminar (ainda que implícita), pois esgota sucessivamente, na enunciação dos diversos sentidos da unidade dos contrários, o princípio de não-contradição que Platão virá a estabelecer na *República*, segundo o qual “nada pode ser, fazer ou sofrer coisas contrárias, ao mesmo tempo, em relação à mesma coisa e sob o mesmo aspecto”.³⁰ Pois o que cada sentido precisamente apre-

-91; contra: REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, passim; KIRK, expressamente p. 109). Note-se, todavia, que ele tem sido progressivamente recuperado para a doutrina da unidade dos contrários como testemunho fundamental de um dos seus sentidos (cf. KIRK, p. 87; T. M. ROBINSON, p. 183; MCKIRAHAN, *op. cit.*, p. 122), embora nem sempre nos termos que aqui apresentamos (cf. GUTHRIE, *op. cit.*, p. 446; MARCOVICH, p. 161).

²⁶ Jogando evidentemente com a homografia, no grego coevo, entre βίος, “vida”, e βίος, “arco”. O mesmo se poderia dizer do fr. 15, o que só BARNES parece ter reconhecido (cf. *The Presocratic Philosophers*, p. 75).

²⁷ KIRK (“Natural change in Heraclitus”, *Mind*, 60, 1951, pp. 35-42; reeditado em *The Presocratics*, pp. 189-196) argumenta contra a possibilidade de o fr. 12 ser encarado como uma instância da unidade dos contrários (cf. pp. 190-191), o que é contestado por MARCOVICH (pp. 212-213), que vê bem esta questão. MCKIRAHAN inclui também os frs. 48, 12, 49a e 91 nesta série, sob o título “X has contrary properties to the same observer simultaneously in different respects” (*op. cit.*, p. 122), enquanto GUTHRIE (*op. cit.*, p. 446, n. 1) engloba o fr. 48 no grupo dos “opposites which are ‘identical’ because only different aspects of the same thing”. Mas, ainda sob este sentido, cf. os frs. 6 e 84a.

²⁸ Uma última e divertida ilustração desta acepção poderia ser dada pelo fr. 3: [ἥλιος] εὔρος ποδὸς ἀνθρωπείου (*o sol: grande como o pé de um homem*).

²⁹ Cf. J. BARNES, *op. cit.*, pp. 69-81. Trata-se, afinal, da tese de Aristóteles: cf. *Ph.*, I 2, 185b19ss; *Top.*, VIII 5, 159b30ss; *Metaph.*, IV 7, 1012a24 (e 3, 1005b23).

³⁰ Cf. IV, 436e-437a.

senta é, respectivamente, a unidade dos contrários em tempos diferentes, ou em relação a diversos observadores (ao mesmo tempo), ou ainda segundo diversos pontos de vista (ao mesmo tempo e em relação a um único observador), nunca, portanto, englobando simultaneamente um mesmo tempo, uma única relação e um único aspecto e, nesta medida, nunca ferindo o princípio de contradição.³¹

A segunda é a de que, na doutrina heraclitiana da unidade dos contrários, não são manifestamente os contrários que são “um e o mesmo”;³² a coisa que *tem* esses contrários é que é, para lá deles, sempre “uma e a mesma”. E neste sentido obtemos já resposta para uma parte das interrogações que atrás havíamos deixado em suspenso.

Em terceiro lugar, e em resposta à alternativa então colocada, pode agora explicitar-se que, na relação entre contradição e unidade no pensamento de Heraclito, é claramente esta que prima sobre aquela e não o inverso: com efeito, por patente, expressiva e profundamente que a contradição se afirme, ela é, *na verdade*, unidade, a saber, aquela unidade da coisa que os opostos, em diferentes tempos, para distintos sujeitos ou segundo diversas perspectivas, caracterizam.

Todavia, por relevantes que todas estas conclusões se afigurem, nenhuma delas é ainda a fundamental. Porque a fundamental deve consistir naquela que, ao invés de perspectivar os diversos sentidos da unidade dos contrários nessa mesma diversidade, os articula em função do nexo que a todos percorre e neles constitui *o conceito de unidade dos contrários*.

Ora essa (a quarta consequência) não pode constituir senão o alargamento da lição estabelecida no último sentido da unidade dos contrários para a totalidade desses sentidos. Tal sentido consigna, com efeito, a unidade dos contrários segundo perspectivas distintas: mas a verdade é que a unidade dos contrários concebida como sucessão de caracteres opostos numa mesma coisa é ainda devedora da incidência de duas perspectivas diversas sobre essa mesma coisa, embora agora temporalmente distanciadas, e a própria diversidade dos tempos não é senão, do ponto de vista da coisa globalmente encarada, uma diversidade de perspectivas, na qual se constituem os contrários

³¹ T. M. ROBINSON (“Heraclitus and Plato on the Language of the Real”, *The Monist*, 74, 1991, pp. 481-490) vê bem que Heraclito situa (*e.g.* no fr. 88) a questão de um modo não contraditório (fazendo apelo à sequência temporal) e que “also presents us with a good reason for believing that he expected the readers to interpret the *rest* of his sameness claim in some analogous fashion” (p. 485), mas não prolonga nem sistematiza a intuição. Melhor vê MACKENZIE o problema, considerando que os paradoxos heraclitianos são precisamente formulados para sustentar o princípio da não-contradição (cf. *op. cit.*, pp. 12-14).

³² Como queria POPPER: cf. “Back to the Presocratics”, *Studies in Presocratic Philosophy. I: The Beginning of Philosophy*, ed. D. J. Furley, R. E. Allen, London- New York, Routledge and Kegan Paul – Humanities Press, 1970, p. 142.

como outros tantos aspectos opostos (outros tantos “nomes”, na sugestão do fr. 67). E, se assim é no primeiro caso, mais facilmente se vê que o é no segundo: pois os dois observadores que este requer são, em abstracto, dois pontos de vista que calham materializar-se em sujeitos diferentes, sendo que, do ponto de vista objectivo, quer dizer, do ponto de vista da própria realidade, a diversidade desses observadores não constitui senão uma diversidade de perspectivas sobre ela.

A esta luz, todavia, o que aqui verdadeiramente se indica é que *todos os contrários são pura função do ponto de vista*. A mudança, sem dúvida, dá-se: e, nessa mudança, a coisa que muda adquire aspectos opostos aos que tinha momentos antes; mas dizer que a coisa *é* o que é agora ou o que era antes (ou, se quisermos, o que será depois) é, do ponto de vista da própria coisa, uma mera questão de perspectiva. Do mesmo modo, é indubitável que peixes e homens vêm a mesma água como realidades distintas: mas, do ponto de vista objectivo, é claro que se trata de uma simples divergência de perspectiva, a saber, da que cada um desses sujeitos encarna ou *é*.

Ora este justamente o ponto nuclear.

É que a diversidade de perspectivas em que vêm a cifrar-se os contrários implica a remissão do quadro em que nos temos movido para uma grande e primacial dicotomia, que aliás simplesmente rememora a distinção realidade/aparência com que iniciámos o périplo pelo pensamento de Heraclito: a dicotomia entre aquilo que as coisas são em si mesmas (para lá dos contrários, portanto) e aquilo que determinada relação com elas lhes projecta segundo uma perspectiva particular e que, precisamente por ser particular, antecipadamente abre e *se abre* à contradição.

Todavia, essa dicotomia expressa por sua vez uma diferença de perspectiva: a diferença entre a perspectiva da própria coisa, se assim a podemos designar, e a perspectiva das infinitas perspectivas possíveis sobre ela, sempre necessariamente em contradição umas com as outras; a diferença, portanto, entre a perspectiva absoluta das coisas em si mesmas e o conjunto, abstractamente considerado, das perspectivas relativas que sobre elas incidem.

É o que Heraclito exemplarmente regista no fr. 102:

τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα [καὶ ἀγαθὰ] καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικοι ὑπελήφασιν ἃ δὲ δίκαια.

Para deus, todas as coisas são belas e boas e justas; mas os homens tomaram umas como injustas e outras como justas.

Não se trata, pois, de qualquer denegação amoralista dos valores diante de uma neutral impassibilidade divina: mas do reconhecimento de que a contradição vale apenas no mundo humano das perspectivas relativas e particulares, não no plano absoluto das próprias coisas, que Deus sonda como se as fosse.

Neste sentido, a autêntica oposição da ontologia heraclitiana não é aquela que os contrários particulares patenteiam: é a oposição entre a perspectiva absoluta (ou divina) e a perspectiva relativa (ou humana), as quais se unificam de novo naquela como a única verdadeira realidade.³³

Contudo, dentro da perspectiva relativa, os contrários existem: *só aí existem*, mas *aí existem necessariamente*. Com efeito, eles existem mercê da própria relatividade dos pontos de vista: como Heraclito por diversas vezes marca, cada um é função do outro,³⁴ porque ambos são função de uma perspectiva que, ao produzir um, produz necessariamente o outro.³⁵

Neste quadro, a questão que necessariamente emerge é, todavia, a seguinte: o que vêm a ser *os próprios contrários*?

Pelo uso que Heraclito faz deste conceito e pelas considerações que acerca dele tivemos de tecer, a resposta impõe-se por si mesma: os contrários são simplesmente os predicados das coisas, quer dizer, tudo aquilo que, num sentido absolutamente geral, se pode declarar acerca de cada coisa.

Nesta medida, contudo, a mensagem filosófica que Heraclito nos traz não pode deixar de ser ouvida como uma espécie de novidade escandalosa. Pois essa é, sem qualquer tipo de idealismo antecipado, a declaração de que os predicados das coisas *não pertencem às coisas*, sendo antes mera função dos pontos de vista que sobre elas incidem.

Não significa isto, evidentemente, que tais predicados sejam “subjectivos”, pelo menos no sentido fraco ou psicológico do termo. A água do mar não é impotável para mim porque eu assim o queira, tal como a estrada que diante de mim se inclina não é a descer por eu o haver decidido deste modo.

³³ É o que o fr. 32, adiante comentado, nos permite desde já sustentar.

³⁴ Cf. frs. 111 (νοῦσος ὑγιεινὴν ἐποίησεν ἥδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσις: *a doença faz a saúde agradável e boa, a fome a saciedade, a fadiga o repouso*) e 23 (Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤιδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν: *elas nem sequer conheceriam o nome da justiça, se estas coisas não acontecessem*). Na mesma linha vai o fr. 99, se admitida a leitura de CLEMENTE, *Protréptico* 113.3 (I 80 Stählin): ἡλίου μὴ ὄντος, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἀστρων εὐφρόνη ἂν ἦν, *mesmo que não houvesse sol, graças aos outros astros seria noite* (perspectiva pioneiramente introduzida por BOLLACK-WISMANN, que traduzem: “si le soleil n’était pas, les autres astres feraient la nuit”). Na verdade, encarado o fragmento desta forma, o que faz a noite não é o pôr-do-sol, de tal modo que, não havendo sol, seria sempre noite (à maneira do primeiro testemunho de Plutarco: εἰ μὴ ἥλιος ἦν, εὐφρόνη ἂν ἦν, *se não houvesse sol, seria noite*); o que faz a noite, segundo Heraclito, é o contraste com a luz do dia: pelo que, não havendo sol, a luz dos outros astros se encarregaria de fazer a noite (cf. BOLLACK-WISMANN, pp. 284-285; nesta direcção, apenas M. CONCHE, p. 314). A aceitar esta leitura, filosoficamente muito mais interessante e estilisticamente muito mais heraclitiana, o fragmento constitui de facto um outro testemunho da dependência recíproca dos contrários.

³⁵ A esta luz, é a perspectiva humana (relativa) que aqui se caracteriza: pelo que os fragmentos que a atestam não devem ser reconduzidos à unidade dos contrários como mais um dos seus sentidos (contra KIRK, pp. 123 ss; MARCOVICH, pp. 224 ss; GARCÍA JUNCEDA, *art. cit.*, p. 30; MCKIRAHAN, *op. cit.*, pp. 123-124).

Em geral, com efeito, não somos nós que *queremos* que determinada coisa seja assim ou de modo oposto, nem somos nós que livremente atribuímos os predicados às coisas. Pelo contrário, elas são assim para nós porque *necessariamente as vemos assim*. Mas elas são assim *para nós*; e nós vemos-las necessariamente assim, porque constitutivamente encarnamos ou *somos* uma perspectiva particular. Os predicados são pois “subjectivos”, mas apenas tanto quanto nós somos sujeitos; em linguagem mais técnica, portanto, a sua subjectividade é transcendental e não empírica ou psicológica.

Nesta medida, todavia, as perspectivas particulares a que Heraclito alude são radicais e constitutivas. Elas constituem, na verdade, cada sujeito como tal sujeito (enformam a sua subjectividade) e constituem cada objecto para nós como tal objecto para nós (na sua objectividade relativa).

Ora são tais perspectivas precisamente que, segundo Heraclito, é necessário superar (superando-nos, pois, também a nós mesmos, no que precisamente temos de particular), na medida em que nos é sempre dada a representação de outras perspectivas possíveis (*e.g.*, a dos peixes quanto à água do mar e a de outrem que se aproxime da estrada pela vertente oposta) e portanto, por extensão, a totalidade, em abstracto, das perspectivas possíveis, de modo a reconhecer justamente o seu carácter meramente perspectivístico, isto é, subjectivo, e assim atingirmos a perplexidade vertiginosa (o “atordoamento”) da natureza mesma da coisa, enquanto em todas elas esta necessariamente nos escapa.

Sem dúvida que aquelas perspectivas relativas (e os contrários que elas instituem) têm uma razão de ser no domínio pragmático da utilização quotidiana dos objectos: na verdade, elas impõem-se incontornavelmente quando usamos esses objectos como precisamente objectos para nós, sem atenção ao que eles em si mesmos são, ou, de outra forma, sem abstracção do “nós” perante os quais estão. Mais do que isso, tais perspectivas não representam senão a projecção utilitária do que as coisas são para nós, ou, se se quiser, a própria constituição do horizonte de utilidade em que estamos sempre já imediatamente inscritos.

Todavia, é este centramento utilitário de cada sujeito em si próprio que, segundo Heraclito, é necessário destruir, sensibilizando-o e deslocando-o para a pura percepção das coisas tal como são em si mesmas, isto é, para lá dos contrários e das perspectivas particulares. A adopção do ponto de vista absoluto significa assim, nestes novos termos, a recuperação daquela atenção aos objectos que o seu uso impede e daquele visar das próprias coisas para que a visão utilitária está cega. Com efeito, as coisas estão lá, basta vê-las; mas, para isso, é necessário abstrairmo-nos não agora das coisas, mas de nós próprios, isto é, das perspectivas particulares que em cada momento somos.

Ora a mera representação de um tal descentramento e de uma tal abstracção das perspectivas, abissal e vertiginosa como há pouco se disse, coloca-nos diante da questão crucial: pois, se assim é, se os predicados só são de acordo com os pontos de vista, *o que vêm a ser então as próprias coisas?*

Eis uma interrogação de difícil resposta: pela razão simples de que tal resposta não pode ser dada. Com efeito, trata-se aqui de uma resposta que *há*, mas que, pela natureza mesma das coisas, não pode ser proferida.

Para o perceber, regressemos, a título de exemplo, ao fr. 60:

A estrada para cima e para baixo é uma e a mesma.

O que é a estrada?

Para cima?

Para baixo?

Sem dúvida, dependendo do ponto de vista.

E se porventura houvermos ascendido o suficiente para lobrigar conjuntamente os dois pontos de vista, diremos: a estrada *é* para cima e *é* para baixo.

Mas, se “para cima” e “para baixo” são aqui meramente pontos de vista sobre a estrada (como aliás é evidente que são), o que vem a ser a estrada *em si mesma*?

Só uma resposta tautológica é permitida: nem para cima nem para baixo, mas *o que a estrada é*.

Ora isso que a estrada *é* *é alguma coisa*: só que essa coisa não pode ser dita, porque todo o dizer introduz-nos na relatividade dos contrários, os quais não convêm à própria coisa.

Eis o que o fr. 32 de Heraclito sob um certo prisma introduz. Diz assim:

ἐν, τὸ σοφὸν μῶνιν, λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

Um, o único sábio, não quer e quer ser chamado pelo nome de Zeus.

Sem curar agora de identificar a sua natureza, poder-se-ia perguntar por que é que este “único sábio” não quer e quer ser chamado pelo nome de Zeus.

Manifestamente, ele *quer*, por ser aquele que detém a única sabedoria que merece o nome de divina. Mas simultaneamente *não quer*, porque dar-lhe esse nome (ou aliás outro qualquer) é colocá-lo sob uma perspectiva relativa e, mais do que isso, é colocá-lo sob a relatividade das perspectivas, quando tal sabedoria, sendo um conhecimento *das coisas*, obriga necessariamente à superação de todas elas.³⁶

³⁶ Não aderimos, pois, àquelas interpretações que justificam a negativa aproximando etimologicamente “o nome de Zeus” de ζῆν, “viver” (SNELL, *art. cit.*; GIGON, *op. cit.*, pp. 137 ss; CALOGERO, *art. cit.*, p. 217 ss; MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 186-189; GUTHRIE, *op. cit.*, p. 463; modernamente, KAHN, pp. 267, 270-271), argumentando que o emprego daquela expressão contrasta com o Διός utilizado no fr. 120 e que portanto Heraclito procuraria aqui, um pouco à luz do fr. 67, lembrar que Deus não pode ser apenas vida, porque é necessariamente vida-morte; pelo contrário, seguindo KIRK (p. 392) e MARCOVICH (pp. 445-446), a etimologia parece de considerar neste passo

As consequências que isto implica para o conhecimento são óbvias, mas tirá-las-emos mais à frente.

Por agora, interessa-nos antes aprofundar um pouco mais o que daqui resulta para a doutrina dos contrários.

Ora o que daqui resulta pode substancialmente circunscrever-se em duas proposições.

Desde logo, se fizermos rebater sobre cada uma das coisas particulares as duas perspectivas, absoluta e relativa, que divisámos no todo do real, torna-se claro que todas podem ser simultaneamente caracterizadas como “mesmas” e “outras”: mesmas, enquanto são e se mantêm o que são; outras, enquanto intimamente alteradas por aquilo que, não sendo elas, lhes pode ser entretanto atribuído (os contrários) e que estas portanto, de um outro modo, também são. Eis, pois, a postulação extrema da unidade dos contrários, que Heraclito consagra nos celebrados, e tão frequentemente desentendidos, fragmentos do rio.³⁷

Esta, todavia, a reflexão que convém à unidade das coisas, sob o ponto de vista da sua máxima contradição; falta agora a reflexão complementar que incide sobre a contradição de cada coisa, sob o ponto de vista da sua máxima unidade.

É que, na verdade, se cada coisa é “mesma” e “outra”, nos termos de há pouco, é ainda cada uma que o é: o que significa que, por detrás dessa máxima oposição, cada coisa é uma unidade e, em geral, *tudo é um*.

Ora esta lição, a da unidade de todas as coisas, é a que está na base do texto fundamental de Heraclito, aquele que nos dá acesso à compreensão do λόγος e que simultaneamente fornece a mediação entre as duas vertentes do seu pensamento, fechando do mesmo passo a ruptura que inicialmente as separava.

irrelevante. Mais importante se afigura sublinhar a precedência daquela mesma negativa, enquanto respeita a ordem natural das coisas: o *querer* é, com efeito, apenas uma concessão à linguagem das perspectivas, ou, de outro modo, uma concessão àqueles λόγοι que não vêm como o sábio *está separado de todas as coisas* (fr. 108). Note-se, a propósito, que a dicotomia implicitamente estabelecida neste último fragmento entre “os λόγοι” e “o σοφόν” recapitula ainda a lição do ἐν τῷ σοφόν que aqui começa já a ecoar e que no fr. 41, como veremos, será cabalmente exposta: com efeito, a multiplicidade dos λόγοι deriva do seu carácter unilateralmente perspectivístico: e por isso mesmo o saber do σοφόν, que é um, não pode estar neles (em leitura integral: ὁκόσων λόγους ἤκουσα οὐδεὶς ἀφικνέεται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον, *de todos aqueles cujos λόγοι escutei, nenhum chega a reconhecer que o sábio está separado de todas as coisas*).

³⁷ Além dos clássicos frs. 12, 49a, 91, dever-se-ia incluir também, com outra metáfora, o fr. 6 (ὁ ἥλιος νέος ἐφ’ ἡμέρῃ ἐστίν, *o sol é novo cada dia*); em todo este grupo não se trata pois, ao contrário do que quer MARCOVICH (cf. pp. 212-213), de uma simples instância da *coincidentia oppositorum*, senão que da sua expressão máxima. Mas acerca desta questão, em especial na sua ligação com o alegado “relativismo” e “mobilismo” de Heraclito, cf., *infra*, Apêndice.

Esse texto é, evidentemente, o fr. 50:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκουσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστίν ἐν πάντα εἶναι.

*Escutando não a mim, mas ao λόγος, é sábio concordar [ou dizer com ele: ὁμολογεῖν] que tudo é um.*³⁸

Três observações são necessárias para lhe dar uma cabal, se bem que breve, interpretação.

Em primeiro lugar, dir-se-ia que é este o primeiro fragmento em que não surgem os contrários. Mas, a um segundo olhar, é óbvio que não é assim. Pois os contrários reaparecem sob a sua forma mais extrema e radical, a saber, sob a forma de *tudo* e de *um*. Só que agora (e este o ponto fundamental) os dois contrários são efectivamente *um*: tudo é um. Os dois batentes da filosofia de Heraclito fecham-se neste ponto sobre si mesmos, com a chave do λόγος.

Mas – seria lícito interrogar – o que significa dizer que “tudo é um”?

Que todas as coisas são uma?

Que há uma unidade de tudo?

Nada no que anteriormente vimos nos autoriza a pensá-lo. Mas antes que, em cada coisa, tudo o que ela é (os seus aspectos opostos) é um, numa palavra, *que cada coisa é uma*.³⁹

Nesta acepção, o λόγος não é aqui uma hipotética unidade de todas as coisas, nem pode converter-se numa divindade suprema ou numa razão universal; ele não é senão, aqui como em geral na filosofia de Heraclito, o *dizer* que “tudo é um”.⁴⁰ Ora é de acordo com esse dizer que todas as coisas acon-

³⁸ O jogo etimológico que o fragmento promove entre λόγος e ὁμολογεῖν, e que constitui na verdade a chave para a sua interpretação, tem sido reconhecido pela generalidade dos comentadores; no entanto, só poucos lhe dão o devido ênfase nas suas traduções: assim, DIELS-KRANZ (“Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise dem Sinne gemäss zu sagen, alles sei eins”: p. 161), BOLLACK-WISMANN (“l'art est bien d'écouter, non moi, mais la raison, pour savoir dire en accord toute chose-une.”: p. 175) e KAHN (“it is wise, listening not to me but to the report, to agree [and say] that all things are one”: p. 130).

³⁹ Cf. BOLLACK-WISMANN: “L'un ne dit pas l'union de l'ensemble des choses, mais au contraire la singularité de chaque chose qui a sa propre unité.” (p. 28)

⁴⁰ Esta ideia tem sido variadamente apreendida pelos comentadores: REINHARDT (*Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, p. 219), U. HÖLSCHER (“Der Logos bei Heraklit”, *Varia Variorum. Festgabe für K. Reinhardt*, Köln, Böhlau, 1952, p. 71), STOKES (*op. cit.*) e M. CONCHE (pp. 24-28) concebem o ἐν πάντα como o conteúdo do λόγος; KIRK é mais hesitante nesta matéria (cf. as sucessivas formulações a pp. 32 – “the apprehension of the Logos is wisdom, and the chief content of the Logos is that all things are one”; 70 – “... that 'all things are one' is not the Logos itself – rather it is the conclusion one would form as a result of apprehending this Logos. (...) But this very conclusion is implicit in the Logos without any process of human

tecem, pois que justamente todas são uma;⁴¹ e é exactamente nessa medida que ele é comum, eterno e universal.⁴²

Manifestamente, entretanto, esse dizer não é o *nosso* dizer, nem sequer o de Heraclito; como o fragmento em apreço claramente patenteia, não se trata aqui de escutar o λόγος de Heraclito, mas tão-simplesmente o λόγος. Ora esse λόγος não pode ser o de ninguém, ainda quando alguém o profira: ele é simplesmente o λόγος das próprias coisas, o λόγος em que elas se dizem, enquanto justamente cada uma delas é uma.⁴³

A doutrina de Heraclito (e, em especial, a sua doutrina do λόγος) poderia ser assim caracterizada como uma doutrina da preferência pelas coisas. E o que nela está verdadeiramente em causa é o assinalamento da radical singularidade de cada uma e bem assim da sua irredutibilidade a toda a predicação e a toda a discursividade atributiva, quer dizer, a toda que justamente não se conforma ao único λόγος autêntico (o λόγος precisamente) e à pura unidade que ele enuncia. A absoluta irredutibilidade do individual, eis, pois, a substância do ensinamento de Heraclito.

E, por isso mesmo, o recurso à metáfora do Oráculo de Delfos que, segundo ele, “não declara nem oculta, mas assinala”,⁴⁴ não se limita a aludir ao seu próprio estilo poético: bem mais do que isso, indica a única linguagem sapiencial possível, a qual não pode constituir um dizer (*um* λόγος), mas apenas um apontar com palavras, paralelo daquele apontar físico com que nos damos conta de que está ali uma coisa (a sua presença) e de que é uma coisa que ali está (a sua irredutível singularidade). E esse apontar é o λόγος, a pura expressão da unidade de cada coisa.⁴⁵

inference”; e 224 – “... the Logos either *is* or is very closely related to the fact that all opposites are one”); finalmente, MARCOVICH adere resolutamente à segunda tese de KIRK (cf. p. 116).

⁴¹ Cf. fr. 1.

⁴² Cf. frs. 1 e 2.

⁴³ Cf. fr. 87, na leitura que lhe demos acima.

⁴⁴ ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖον ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει: *o Senhor cujo oráculo está em Delfos não declara nem oculta, mas assinala* (fr. 93).

⁴⁵ Não colhe aqui a estafada objecção que alguns seriam tentados a exhibir contra um alegado irracionalismo que se esconde sob os recursos à intuição e sob o apelo para o discurso apofático. Em Heraclito, não é negando que se dizem as coisas: embora seja negando que se chega até elas. Simplesmente também não é atribuindo (num sentido largo que abrange toda a linguagem proposicional) que é possível dizê-las. O problema, para Heraclito, é justamente que o que há a fazer é *dizer as coisas*: e nenhum atributo, naqueles termos, é *as coisas*, ainda que num certo sentido possa ser *das* coisas. O problema é genuíno e a sua solução é séria: qualquer grande filósofo, como quer que pudesse encarar esta, teve alguma vez de defrontar-se com aquele, a saber, com *o problema do individual*. Eis o que, de entre os comentadores modernos, só MACKENZIE claramente reconheceu (cf. *op. cit.*, pp. 14-15).

5. Este conjunto de observações encerra manifestamente uma determinada noção de conhecimento.

Para tal noção, conhecer significa conhecer o λόγος, isto é, a unidade de todas as coisas. Não, todavia, no sentido de saber que tudo é um, como se trataria na mera audição do λόγος heraclitiano; mas no de saber o próprio *um* de cada coisa, escutando-o no seu λόγος.

Ora é desta noção que decorre a rejeição heraclitiana do conhecimento corrente, bem como a distinção entre este e a verdadeira sabedoria.

Na realidade, tal como a raposa de Arquíloco, os homens sabem muitas coisas: não sabem, todavia, a coisa grande que só o ouriço conhece, aquela única que vale a pena saber, porque é aquela em que consiste cada coisa; e por isso mesmo se pode dizer que os homens, e de entre estes especialmente os sábios, não sabem afinal coisa alguma:

*Mestre de muitos é Hesíodo. Crêem que ele sabia muitas coisas, ele que nem conhecia o dia e a noite.*⁴⁶

A raiz desse não-saber está, todavia, obviamente dependente da sujeição desses mesmos homens às perspectivas particulares e ao seu enclausuramento nos mundos privados e como que oníricos que elas constituem, nunca procurando a sua ultrapassagem naquele ponto de vista absoluto que precisamente supera todos os pontos de vista e que é o ponto de vista do próprio real, comum e o mesmo para todos.⁴⁷ Por isso mesmo, Hesíodo sabia muitas coisas, mas nem sequer conhecia o dia e a noite: *porque estes são um*.

Daí a radical incompreensão de todas as coisas que afecta o homem corrente, atordoando-se com o seu λόγος⁴⁸ e assemelhando-se a um sonho⁴⁹ ou a uma “presença ausente”.⁵⁰

Mas uma tal incompreensão deve-se justamente ao facto de, mercê das perspectivas particulares que de cada vez elege e privilegia para se relacionar com o real e lhe dar sentido, o homem provocar através dessa mesma relação uma distância intransponível com o próprio real, enquanto ele precisamente está para lá de todas as perspectivas.

Por isso é o mundo do homem como um sonho: porque é sempre e apenas *o seu* mundo, que imita, mas *não é*, o mundo real.

⁴⁶ Na mesma direcção, cf. frs. 40 (a πολυμαθίη não ensina a ter inteligência), 108 (em nenhum dos muitos λόγοι se encontra o σοφόν) e 129 (a εαυτοῦ σοφίη de Pitágoras que é, na realidade, πολυμαθίη), bem como o fr. 42, com uma pouco elogiosa referência a Arquíloco.

⁴⁷ Cf. frs. 2, 26, 89, 114, 129 e também 30.

⁴⁸ Fr. 87.

⁴⁹ Cf. frs. 21, 26 e, a esta luz, 20.

⁵⁰ Fr. 34 (e também 19). Cf. as “sombras errantes” de que Platão fala no *Ménon* (100a).

Mas por isso também, como o fr. 72 sublinha,

ὦι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι, τούτῳι διαφέρονται.

*do que estão mais continuamente próximos, disso mesmo estão afastados.*⁵¹

Ora isso de que os homens estão afastados não é senão o próprio mundo, que eles simplesmente *sonham*, por sob a luz privada que nele fazem incidir. Uma vez mais, pois, como no início, o real oculta-se aí mesmo onde se mostra; e essa ocultação é agora função das perspectivas particulares que só deles dependem e que os impede de ver o mundo *tal como ele se mostra*.

Mas, precisamente por isso – e este o aspecto irônico da questão –, todos os homens têm acesso à sabedoria:⁵² porque é precisamente do que está mais próximo, isto é, de cada uma das coisas, que se trata nesse saber. E, portanto, ainda quando não foi devidamente escutado, o λόγος de todas as coisas já se fez sempre ouvir no seu simples mostrar-se.⁵³

Para saber, basta, pois, abrir os olhos. Estes, com efeito, não enganam;⁵⁴ embora equivoquem quem tenha uma alma incapaz de entender a sua linguagem, quer dizer, a linguagem da simplicidade do ver.⁵⁵

A compreensão dessa linguagem exige que se siga o λόγος, reconhecendo que tudo é um e principalmente reconhecendo o *um* em tudo: o λόγος em todas as coisas. E só isso, na verdade, *é sábio*.

Eis o que nos evoca o “único do sábio” do fr. 32, aquele que “não quer e quer ser chamado pelo nome de Zeus”.

Mas que coisa é, neste contexto, o “único sábio”?

Será Deus? Será o λόγος? Será simplesmente a sabedoria?

De modo algum.

O fr. 41 responde: *é um*. Quer dizer: *é um qualquer*. Mas esse qualquer é aquele que se faça sábio, tornando-se um com a sabedoria.

Diz o texto:

ἐν τὸ σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην ὅτῃ κυβερνήσαι πάντα διὰ πάντων.

*Um é o sábio: sabida a sabedoria que tudo conduz através de tudo.*⁵⁶

⁵¹ Na mesma direção, frs. 17, 19, 34 e 104.

⁵² ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν: *comum a todos é o pensar* (fr. 113); ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑαυτοὺς καὶ σωφρονεῖν: *pertence a todos os homens conhecer-se a si mesmos e pensar bem* (fr. 116).

⁵³ Cf. fr. 1.

⁵⁴ Cf. fr. 55 (e 101a).

⁵⁵ Cf. fr. 107: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων, *más testemunhas são para os homens os olhos e os ouvidos, se eles tiverem almas bárbaras*. A esta luz deve ser entendido o fr. 46, cuja impugnação da visão só vale para estes últimos, não para aquele que, como Heraclito (fr. 55), prefere o que se pode “ver, ouvir e experimentar”.

⁵⁶ A tradução proposta obedece a um único princípio: entender τὸ σοφόν não como a

Quer dizer: *um* torna-se sábio, quando sabe a sabedoria “que tudo conduz através de tudo”; advém-se sábio sabendo tal sabedoria: e só esse é sábio – o *único sábio*.

Ora uma tal “sabedoria que tudo conduz através de tudo” é o λόγος.⁵⁷

Saber a sabedoria é, assim, tornar-se um com essa sabedoria. O que de outro modo rememora o fr. 50:

escutando não a mim, mas à sabedoria, é sábio dizer com ela que tudo é um.

Mas como nos tornamos sábios? Isto é: em que consiste a filosofia?

Responde-nos um fragmento muito disputado:⁵⁸

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.

*Pensar bem é a mais elevada excelência e a sabedoria consiste em dizer e fazer a verdade, escutando-a através da natureza das coisas.*⁵⁹

sabedoria (ao contrário do que é comum entender-se: cf. BURNET, *op. cit.*, p. 148; JONES, p. 477; KIRK, p. 386; VLASTOS, “On Heraclitus”, *Studies in Presocratic Philosophy*, I, p. 414; J. M. ROBINSON, *An Introduction to Early Greek Philosophy. The chief fragments and ancient testimony, with connecting commentary*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1968, p. 88; HYLAND, *op. cit.*, p. 155; MARCOVICH, p. 449; BOLLACK-WISMANN, p. 154; HUSSEY, *op. cit.*, p. 36; M. CONCHE, p. 241; MACKIRAHAN, *op. cit.*, p. 120), mas como o *sábio*, abstracta e genericamente encarado (no neutro, portanto). Daí a leitura dinâmica que: (1) respeita a ordem gramatical da primeira oração; e (2) inclui nela, ao invés do que é corrente, a segunda como sua condição (o que justifica a interpretação de ἐπίστασθαι como passiva). A homologação de ἐπίστασθαι e γνώμην, embora um tanto forçada, pretende apenas enfatizar a proximidade semântica dos dois termos, que a generalidade das versões ignora, não sendo no entanto essencial para a presente leitura.

⁵⁷ De um ponto de vista puramente erudito, poder-se-ia converter esta interpretação de λόγος numa tradução adequada em *todos* os locais pertinentes, o que serviria igualmente para testar a sua validade. Por exemplo: [fr. 1] “desta sabedoria, que é sempre, os homens mostram-se ignorantes, quer antes de a ter ouvido, quer ao ouvi-la pela primeira vez; pois, embora tudo aconteça segundo essa sabedoria ...”; [fr. 2] “embora a sabedoria seja comum ...” (no sentido aliás dos frs. 116 e 113); [fr. 115] “a alma tem uma sabedoria que se acrescenta a si mesma”; fr. 39 – a sabedoria de Bías; fr. 45 – a profunda sabedoria da alma; etc. Não se sustenta aqui, evidentemente, que a *palavra* λόγος signifique “sabedoria” em Heraclito: mas tão-só que o λόγος de Heraclito, aquele que ele faz consistir no ἐν πάντα, constitui para ele a sabedoria, de um modo tal que aquilo que pretende dizer com λόγος é justamente *sabedoria*; e daí a possibilidade de assim o traduzir. No entanto, a razão por que essa sabedoria é, em Heraclito, λόγος – e aliás a razão também por que o devemos transliterar e não traduzir – é que essa sabedoria *diz-se num* λόγος: o λόγος que diz “tudo é um”.

⁵⁸ Fr. 112. A sua autenticidade foi modernamente posta em causa por KIRK (pp. 390-391), MARCOVICH (p. 96) e BARNES (*Early Greek Philosophy*, p. 109); aceitam-na, todavia, KAHN (p. 120), M. CONCHE (p. 234) e T. M. ROBINSON (p. 65).

⁵⁹ Tal como na presente tradução, ligam ποιεῖν com ἀληθῆα: REINHARDT, *op. cit.*, p. 223, n. 1; JONES, p. 503; WALZER, p. 144; KIRK, 43, n., e p. 391; HYLAND, *op. cit.*, p. 147; KAHN, p. 43 (mas cf. p. 122); P. KENIG CURD, “Knowledge and Unity in Heraclitus”,

O “tornar-se” da sabedoria, isto é, a filosofia, reside, pois, naquela desocultação da natureza das coisas que só advém de haver prestado atenção ao que elas são em si mesmas.

Nesta medida, todavia, o “único sábio” não é nenhum deus nem o Deus; mas também não é o λόγος e muito menos é a sabedoria *qua tale*: é qualquer um que se torne um com o λόγος, que se lhe homologue. E o sábio é um porque a sua sabedoria consiste na unidade com o λόγος: que é como quem diz, na unidade sabida de tudo.

6. Que conclusões devemos brevemente retirar do périplo ora terminado pelo pensamento de Heraclito?

Desde logo, que a lição essencial de que ele dá testemunho se deixa apreender no dizer do λόγος: “tudo é um”, *cada coisa é o que é*.

Mas, dever-se-ia perguntar: que coisa é cada coisa?

A filosofia de Heraclito não formula esta pergunta, nem lhe dá portanto qualquer resposta. Procura, no entanto, ensinar-nos a formulá-la e a achar para ela uma resposta: indicando que a sabedoria, enquanto consiste no saber do *um* de tudo, constitui justamente o conhecimento desse “o que é” de cada coisa.

Heraclito diz-nos pois o que é a sabedoria, mas não nos dá essa sabedoria. Uma vez mais, como o oráculo de Delfos, também ele próprio “não declara, nem oculta, mas assinala”.

Mas o motivo pelo qual Heraclito nos não dá tal sabedoria é que constitui verdadeiramente o ponto fundamental.

Na realidade, ele não nos dá porque não pode dar. É que, do seu próprio ponto de vista, para ser sábio, para ser um com o λόγος, não basta ouvir Heraclito: *é preciso ouvir o λόγος*. Ora o λόγος não é a asserção meramente mental ou razoante de que “tudo é um”: é a visão em todas as coisas do que elas em si mesmas são; e essa visão não pode obviamente ser dada nem pode obviamente ser dita: tem de ser *feita*. Tal, pois, o projecto que cabe em exclusivo a cada homem que ouviu o λόγος de Heraclito: numa clara antecipação

The Monist, 74, 1991, p. 537. Pelo contrário, ligam ποιεῖν com κατὰ φύσιν: DIELS-KRANZ, p. 176; FREEMAN, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, p. 32; J. M. ROBINSON, *op. cit.*, p. 101; MARCOVICH (cf. p. 96); BARNES, *op. cit.*, p. 109; M. CONCHE, p. 234; T. M. ROBINSON, p. 65; MCKIRAHAN, *op. cit.*, p. 120. A possibilidade de seguir aquela leitura depende, como bem nota KAHN, de conferir a “*alethes*, 'true', its etymological value: 'not concealed', not hidden in one's heart'. Soundness of thinking will then mean to speak and act the true in the sense of communicating the *logos* in 'words and deeds'” (p. 122); HYLAND explicita claramente o que KAHN deixa implícito: “The German philosopher Martin Heidegger has argued again and again in behalf of the etymology of the Greek word for truth, *aleitheia*, as 'unhiddenness'. Such an interpretation fits in well with the present one. The truth, the speaking and acting of which is wisdom, must be brought forth from its hiddenness to un-hiddenness (*aleitheia*) in the speaking and acting.” (n. 19, p. 176)

do paradigma do conhecer por si mesmo, que aliás o próprio filósofo expressamente estipula.⁶⁰

É todavia aqui também que reside precisamente a questão fundamental da φιλία e da sua suspensão interna no φιλοσοφείν, quer dizer, da sua suspensão como ainda e sempre φιλία. É que toda a sabedoria advém necessariamente de uma tal tensão: não há, pois, nenhuma sabedoria que nos seja dada.

Os muitos saberes (de Hesíodo ou Pitágoras, de Xenófanes ou Hecateu⁶¹) podem sem dúvida ser transmitidos: não assim com aquele único saber que faz ser sábio e que consiste na sabedoria “vista” de cada coisa.

Nesta medida, a filosofia é ainda e sempre a tensão para o saber daquele que uma vez ouviu o λόγος sem “alma bárbara”: isto é, daquele que escuta o próprio real, ao invés de se lhe furtar por sob as suas perspectivas privadas. E, portanto, o filosofar não é senão a realização dessa sabedoria que consiste em fazer aparecer o ser e onde a natureza das coisas deixa, portanto, de se ocultar.

As aparências, com efeito, quer dizer, *os contrários*, não estão nas coisas: são antes aquelas mesmas perspectivas privadas que as constituem. Como em Parménides, dir-se-ia aqui que no que toca aos contrários, isto é, aos predicados das coisas, “tudo são nomes que os mortais estabeleceram, persuadidos de que eram verdadeiros”,⁶² e, tal como em Parménides, os homens trilham um caminho que eles próprios, “como bicéfalos, forjaram” e pelo qual “são arrastados, surdos e cegos ao mesmo tempo, estupefactos, qual turba acrítica, para quem o ser e o não-ser parecem o mesmo e o não mesmo e para quem o caminho de todas as coisas é reversível”.⁶³

É justamente para isso que o pensamento de Heraclito nos alerta. Ele não é, aliás, senão esse mesmo alerta.

A sua filosofia constitui, numa circularidade intransponível, um convite para a própria filosofia, isto é, para uma tensão em direcção à sabedoria: essa sabedoria que, no seu magistério, possuímos já sempre, se é certo que “a alma tem um λόγος que se acrescenta a si mesmo”, ou, de outro modo, se é certo que “a alma tem uma sabedoria que a si mesma se acresce”.

O saber não está pois no λόγος de Heraclito: nele está apenas o roteiro para o saber, quer dizer, o roteiro do filosofar.

Esse roteiro plasma, por assim dizer, uma metafísica da presença, da simplicidade e da visão. Uma metafísica que simplesmente convida a ver o que está diante de nós.

Tal o que noutra linguagem, poeticamente mais bucólica e filosoficamente mais quietista, retomará um moderno, A. Caeiro:

⁶⁰ Cf. frs. 116 e 101.

⁶¹ Cf. fr. 40 e também 42, 129 e 108.

⁶² Fr. 8, vv. 38-39.

⁶³ Fr. 6, vv. 5-9.

A espantosa realidade das coisas é a minha descoberta de todos os dias. Cada coisa é o que é e é difícil dizer a alguém o quanto isso me alegra e o quanto isso me basta.

OBSERVAÇÃO EM APÊNDICE AO ALEGADO “RELATIVISMO” E “MOBILISMO” HERACLITIANOS: OS FRAGMENTOS DO “RIO”

A discussão em torno da série de fragmentos alusiva ao rio tem tido alguns aspectos verdadeiramente pungentes.⁶⁴

O mais paradigmático refere-se ao problema da autenticidade dos fragmentos.

Os defensores de um Heraclito radicalmente dinamista e mobilista, seguindo a tradição platónico-aristotélica (a “teoria do fluxo”),⁶⁵ atêm-se a 91 (“não é possível entrar duas vezes no mesmo rio”) e contestam com facilidade 12 (“ao entrar nos mesmos rios, outras e outras águas correm”).⁶⁶ Os outros consideram espúrio este último e atêm-se ao primeiro.⁶⁷

⁶⁴ Os fragmentos são os seguintes:

12: ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ (*ao entrar nos mesmos rios, outras e outras águas correm*).

49a: ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμεν (*nos rios, nos mesmos, entramos e não entramos, estamos e não estamos*). Acerca da tradução de εἰμί, bastaria repetir as palavras de MACKENZIE a este respeito: “surely here we have an entirely proper locative usage” (*art. cit.*, n. 3, pp. 1-2).

91: ποταμῶν γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμῆναι δις τῷ αὐτῷ ... σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει ... συνίσταται καὶ ἀπολείπει καὶ πρόσσεισι καὶ ἄπεισι (*pois não é possível entrar duas vezes no mesmo rio ... ele dispersa e de novo reúne ... associa e dissolve, prende e desprende*).

⁶⁵ Para os testemunhos platónicos, cf. *Cra.*, 402 a, 412c-413c, *Th.*, 152d-153d, 160d; para os aristotélicos, cf. *Cael.*, 298b29 ss e *Top.*, 104b21 ss. A “teoria do fluxo” foi tradicionalmente e até ao nosso século atribuída a Heraclito pela generalidade dos autores, nomeadamente ZELLER, NESTLE, BURNET, Th. GOMPERZ e, noutra linha, O. SPENGLER. O primeiro, modernamente, a contestar esta tradição foi K. REINHARDT (cf. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, p. 177, mas principalmente “Heraklits Lehre vom Feuer”, pp. 18 ss), que não teve na época muitos seguidores (mas cf. SNELL, *art. cit.*); os mais importantes contributos na linha inaugurada por REINHARDT vieram de O. GIGON e, principalmente, de KIRK, que fizeram escola, grangeando a nova leitura maioritário consenso (veja-se as obras citadas de J. M. ROBINSON, MARCOVICH e HUSSEY), embora tenha sido expressamente contrariada por POPPER (*art. cit.*), VLASTOS (“On Heraclitus”) e GUTHRIE (tanto em *The Greek Philosophers* como em *A History of Greek Philosophy*). Actualmente, a leitura não-mobilista de Heraclito continua a impor-se (cf. os textos citados de MACKENZIE e MCKIRAHAN), contando no entanto com a oposição de BARNES, que defende em moldes radicais a validade da leitura tradicional (cf. *The Presocratic Philosophers*, ch. IV, *passim*).

⁶⁶ Cf. VLASTOS, *art. cit.*, p. 414.

⁶⁷ Cf. KIRK, pp. 381-384, e KAHN, pp. 167-168. Um bom exemplo deste discutível uso da crítica textual e mesmo da atetese para efeitos puramente hermenêuticos é dado pelo resumo de D. G. STERN em: “Heraclitus’ and Wittgenstein’s River Images: Stepping Twice into the Same River”, *The Monist*, 74, 1991, pp. 582-583.

O motivo das respectivas opções é óbvio: o primeiro fragmento sustenta com vigor a constante novidade do rio e portanto a sua radical impermanência,⁶⁸ enquanto o segundo coloca a ênfase na sua mesmidade, relevando assim a estabilidade e subsistência que lhe assistem enquanto tal rio.

Mas a verdade é que, a um olhar mais atento, afirmar que é impossível descer duas vezes nas águas do mesmo rio vem a ser exactamente idêntico, se bem que com alguma inflexão menor, a dizer que os que entram nos mesmos rios experimentam águas sempre diferentes.

Com efeito, embora no primeiro caso não se faça incidir a lição sobre a diversidade das águas de *um mesmo* rio, o facto é que também aí se reconhece *um mesmo* rio, no qual, é certo, não podemos entrar duas vezes, porque ele simultaneamente nunca é o mesmo. Todavia, se se pode dizer *dele* que nunca é o mesmo, é precisamente porque, num outro sentido, ele ainda assim o é: na verdade, ele é sempre o mesmo rio, de águas sempre outras, de tal modo que, sob esse ponto de vista, mantendo-se idêntico, continuamente se altera.⁶⁹

Nesta medida, poderia até aceitar-se a genuinidade do πάντα ῥεῖ platónico:⁷⁰ porque, ainda se tudo flui, há muito embora *isso* que flui. E é justamente uma tal lição que Heraclito pretende relevar nos fragmentos do rio.

Ora a forma como ele a enuncia encontra-se paradigmaticamente retida num dos seus textos mais desatendidos:

μεταβάλλον ἀναπαύεται.

*mudando, permanece.*⁷¹

⁶⁸ O que justifica a sua relação, já sublinhada, com o fr. 6: *o sol é novo cada dia*.

⁶⁹ Note-se, aliás, que nem a palavra αὐτῷ falta ao fr. 91 para estreitar a identidade da sua lição com a de 12. O que tem prejudicado a clareza da discussão sobre este ponto é a subordinação dos comentadores de ambos os lados a dois princípios hermenêuticos em si mesmos contestáveis, mas particularmente gravosos na circunstância. Desde logo, a utilização de uma análise estática, unilateral e não-dialéctica nesta matéria, ora querendo excluir por completo a permanência para fazer ressaltar a mudança, ora querendo negar a radicalidade desta para sustentar a permanência (cf., a título de exemplo, o inaceitável argumento de senso-comum a que KIRK lança mão em dado momento: “our observation tells us that this table is *not* changing at every instant, even if our experience concedes that it will eventually change”: “Natural change in Heraclitus”, p. 195). Por outro lado, a dificuldade em circunscrever com rigor a natureza do *mesmo* que aqui se evoca, quando se fala no mesmo rio perante as suas águas sempre diferentes; com efeito, é frequente encontrar-se a atribuição da mesmidade do rio à permanência das suas margens, por simetria com a sua diversidade, que residiria no seu conteúdo momentâneo (paradigmaticamente, STERN, *art. cit.*, p. 582). Mas isto é, evidentemente, um equívoco e vicia completamente o problema, que é de natureza ontológica e não hidrológica ou física. Na verdade, o que é *mesmo* no rio é o *próprio* rio: sendo que o que nele é outro é também o próprio rio, mas agora já qualificadamente, a saber, enquanto aquilo que continuamente *vai sendo* (e que não é o seu “conteúdo”, físico ou outro, mas o seu ser temporalmente constituído, isto é, o seu devir).

⁷⁰ Como BARNES sugere: *op. cit.*, p. 65.

⁷¹ 84a. É certo que ἀναπαύεται não significa propriamente “permanece”: mas os seus

Quer dizer: a mudança dá-se sempre sobre um horizonte de permanência; a mudança não só presume algo que permanece (e que é justamente o que ao mesmo tempo muda), como, ao dar-se, por si mesma afirma e patenteia a permanência disso mesmo que muda.

Neste sentido, o que todos estes textos pretendem sublinhar é a complementaridade entre mudança e permanência, mas de um modo tal que esta constitui o próprio fundamento daquela.

Daí, pois, que a todos eles, no seu conjunto, caiba no pensamento de Heraclito apresentar, como anteriormente dissemos, a máxima expressão da unidade dos opostos: a expressão da própria oposição, em cada coisa, de mudança e permanência, de alteridade e mesmidade, de multiplicidade e unidade, no horizonte da permanente identidade de *uma* coisa.

Eis o que Heraclito simultaneamente sugere numa outra leitura do fr. 49a:

*entramos e não entramos nos mesmos rios: somos e não somos.*⁷²

Permanentemente somos mesmos e outros; permanentemente *somos*, como aquilo que somos, e *não somos*, como o que vamos sendo.

ABSTRACT

LOGOS AND PHILIA IN HERACLITUS' PHILOSOPHY

In this article, we aim to offer a new overall interpretation of Heraclitus' philosophy, through an analysis of his own implicit conception of 'philosophy', as it is insinuated in the few but important (and frequently underestimated) fragments where the word *philia* occurs (B87, B123). In these fragments (as in B54), a clear distinction between reality and appearance is drawn for the first time in the history of philosophy; and, accordingly, philosophy itself is hinted at as a direct 'attachment' to reality, beyond the appearances that conceal it. Using this result as a hermeneutic principle, a thorough survey of the most significant fragments is then proposed. The outcome of such a survey is, hopefully, the presentation of Heraclitus' main doctrines as a coherent whole.

sentidos habituais ("pára", "cessa"; ou então, nas traduções mais comuns do fragmento, "repousa") permitem sem esforço esta adaptação. Por outro lado, se tem KIRK razão em que "here is no formal opposition between change and rest" (p. 252), tal é o que se deve precisamente às traduções habituais que não relevam adequadamente a oposição entre o mudar e o *permanecer*, que é o que Heraclito pretenderia justamente marcar.

⁷² Conferindo agora um sentido identitativo a εἶμι.

A NATUREZA DO FILOSOFAR SEGUNDO A “FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO” DE HEGEL

Mafalda de Faria Blanc

Universidade de Lisboa

Não obstante o seu fundo polémico contra as orientações dominantes na cultura filosófica da época, não aliás sem alguma analogia com a nossa contemporaneidade – o subjectivismo e intuicionismo românticos, personificados nas filosofias de um Jacobi, Schleiermacher ou Schelling, bem como o formalismo de acento dogmático ou crítico, tão ao gosto da *Aufklärung* alemã – e o figurino, quiçá ultrapassado, ao menos na sua estrita formulação, da filosofia como saber sistemático, comum a todos os protagonistas do Idealismo alemão, a obra *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, concebida pelo autor como propedêutica ao seu *Sistema da Ciência*, apresenta uma concepção do filosofar ainda hoje inteiramente relevante e rica de conteúdo pedagógico e científico, pelo que julgámos oportuno relembra-la aqui a breve trecho, retomando-a nos seus traços essenciais.

Com efeito, como de seguida intentaremos mostrar, não é nem em motivações circunstanciais nem em modelos já caducos que se funda a caracterização hegeliana do filosofar, mas na natureza da **coisa mesma** que, ontem como hoje e sempre, interpela o pensar a lançar-se em laboriosa busca de um saber nunca de **imediat**o auferido, pois que só **efectivo** e **real** na proporção estrita do rigor da sua demanda, enquanto o resultado imanente e sempre provisório de uma itinerância que se vai fazendo e cumprindo dialogicamente em autenticidade.

§1. Para lá do intuicionismo e do formalismo: o esforço do pensar concipiente

Apesar de reconhecer a inutilidade e inadequação, no caso da filosofia, de um esclarecimento preliminar à exposição do saber – não faz sentido a seus olhos, como veremos, a apresentação dogmática da verdade filosófica como um “resultado” desligado do seu desenvolvimento efectivo –, cede Hegel à tentação de prefaciar a sua obra, por julgar de alguma vantagem uma

prévia demarcação do seu *Sistema da Ciência* de outros intentos contemporâneos do mesmo género.¹

Até porque assumira para si o projecto idealista de consagração da filosofia como **ciência** (*Wissenschaft*), formulado por Fichte e Schelling na continuação da filosofia kanteana, não quer o nosso filósofo que o seu esforço sistemático de exposição enciclopédica do saber no seu todo – segundo o esquema tripartido de uma lógica ou metafísica, de uma filosofia da natureza e do espírito – seja agora levemente tomado pelo público como um simples desenvolvimento epigonal da filosofia de Schelling.²

Porque é real a sua originalidade, já na concepção do próprio método e objecto da filosofia, faz Hegel questão de a reivindicar e proclamar no célebre “Prefácio” da *Fenomenologia*, caracterizando a especificidade do **pensar concipiente** face às orientações dominantes do procedimento intelectual da época, a saber, o intuicionismo e o formalismo.³

Assim e no que ao primeiro concerne, critica a promoção feita pelos românticos da **intuição** e do **sentimento** como via exclusiva de acesso ao absoluto, à realidade **em si** do ser, em consequência da crítica kanteana à finitude e formalidade do conceito e da reflexão, considerando-a demissionária da principal tarefa da filosofia – a intuição clara e diferenciada da essência nas suas determinidades.⁴ Neste culto esotérico de uma inteligibilidade ime-

¹ Ver Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 3ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977, pág. 11 (doravante referida por nós pela sigla: PHG), de que apresentamos, no que ao prefácio concerne, a tradução portuguesa do prof. Manuel J. Carmo FERREIRA, in *Prefácios*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990, pp. 37-38.

² A assumpção do projecto idealista, ao mesmo tempo que a demarcação crítica da filosofia da identidade de Schelling, já tinha sido feita por Hegel seis anos antes da *Fenomenologia*, em 1801, na obra a *Diferença dos Sistemas de Filosofia de Fichte e de Schelling* (de que sugerimos a trad. francesa da Vrin, Paris, 1986, pp. 99-200). A novidade filosófica deste texto é a apresentação de um novo conceito de especulação como ex-plicação racional do Absoluto, em consequência da concepção deste, não como identidade vazia à maneira de Schelling, mas como “identidade da identidade e da não-identidade”, síntese de contrários – um processo progressivo de autodiferenciação interna do Absoluto, em que e por que este se constitui (ver pág. 121 e segs.). Sobre o esquema tripartido da enciclopédia do saber, ver a excelente apresentação do prefácio da PHG por Carmo Ferreira, in *Prefácios*, pp. 30-31 e a própria introdução de Hegel à sua *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, de 1830, 1ª parte, sobretudo o §18 (na trad. port. de A. Mourão: *Enciclopédia das Ciências filosóficas em Epítome*, vol. I, Lisboa, ed. 70, pp. 86-87).

³ “Worauf es deswegen bei dem Studium der Wissenschaft ankommt, ist die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfordert die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen, [...]”, HEGEL, PHG, pref. IV, pág. 56 e trad. port.: *Prefácio*, pág. 64: “O que importa, por isso, no estudo da ciência é tomar sobre si o esforço do conceito. A ciência exige a atenção ao conceito como tal, às determinações mais simples, [...]”.

⁴ Ver: HEGEL, PHG, pref. I, pág. 15: “Das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt

diata, em que se renuncia à especificação do conteúdo numa racionalidade universal, visado é também Schelling, o primeiro grande promotor de um idealismo objetivo, por conceber no seu sistema da identidade o Absoluto como uma igualdade indiferenciada ($A = A$), negadora de todo o finito como ilusório ou simples efeito de perspectiva.⁵

O prejuízo deste irracionalismo preguiçoso, em que se refugiou o agnosticismo da razão moderna, tem a sua contrapartida nefasta no **formalismo**, aliás já bem notório no próprio Schelling ao querer recuperar na sua filosofia da natureza o diverso do conteúdo empírico anteriormente negado.⁶ Na verdade, limitou-se a aplicar-lhe um esquema exterior e monocromático que, longe de mostrar como é que a riqueza do **diverso** brota de um mesmo que se diferencia e autodetermina segundo relações fixas, "(...) só chega à diferença da matéria porque esta já está preparada e já é bem conhecida".⁷

É que, embora o condiscípulo de Tübingen tenha visado justo ao apontar a triplicidade categorial de Kant (a síntese como unidade de uma diferença) como a fórmula científica da verdade, concebeu-a abstractamente como um modo de determinar e manipular do exterior conteúdos diversos, sem atender ao devir da sua verdade imanente.⁸ Ficou-se, por isso, por uma compreensão superficial da própria coisa, que acaba por atribuir as diferenças à reflexão e, ao Absoluto, o vazio informe da pura identidade.

Outra orientação abrangida pela crítica hegeliana ao formalismo é a do **matematicismo**, tão característico da modernidade em geral e filosófica em particular. Já prejudicial no que à verdade histórica concerne por não atender à génese interior do sentido numa sucessão, é mais grave no respeitante à verdade filosófica, em que as determinações, sendo essenciais, devem resultar do movimento do próprio conteúdo e não do simples conhecer exterior.⁹

und angeschaut [werden], [...]”, trad. port., pág. 40: “O absoluto não deve ser concebido, mas sentido e intuído;”.

⁵ *Ibid.*, pág. 22: “[...] im Absoluten, dem $A=A$, [...] darin sei alles eins.”, trad. port., pág. 44: “(...) no absoluto, no $A=A$, porém, não há nada de semelhante, pois nele tudo é um.” E, continua, Hegel: “(...) sein **Absolutes** für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu zagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis”, trad. port., pág. 44: “(...) fazer passar o seu **absoluto** pela noite em que, como se costuma dizer, todos os gatos são pardos, é a ingenuidade do vazio no conhecimento.”

⁶ Ver: PHG, pp. 21-22 e trad. port., pp. 43-44.

⁷ *Ibid.*, pág. 21: “(...) nur zum Unterschiede des Stoffes, und zwar dadurch kommt, weil dieser schon bereitet und bekannt ist”, trad. port., pág. 44: “(...) só chega à diferença da matéria porque esta já está preparada e já é bem conhecida.”

⁸ Sobre a triplicidade kanteana onde, desde *Fé e Saber*, Hegel reconhece em embrião a chave do seu método filosófico, a própria figura do racional enquanto síntese ou unidade de uma diferença, ver a nota nº140 do prof. M.J. Carmo FERREIRA, in *Prefácios*, pág. 87 e, na referência textual de Hegel, PHG, pref. III, pág. 48 e trad. pág. 60.

⁹ A crítica ao formalismo da demonstração matemática é feita essencialmente em PHG, pref. III, onde afirma, na pág. 43: “Im mathematischen Erkennen ist die Einsicht ein für

Tal é, porém, o caso da demonstração matemática, dada a arbitrariedade do seu ponto de partida, a cegueira do seu modo de proceder – por tautologias vazias sem conexão necessária entre si –, e a exterioridade do seu fim, tomando a verdade como um resultado fixo que se sabe imediatamente numa proposição, sem integrar, como momento essencial, a construção que a ele conduz. Geometria e aritmética afloram, assim, à superfície a natureza do espaço e do tempo, sem penetrar na sua essência viva para a conhecer e determinar no processo da sua auto-diferenciação interna, num desdobramento imanente de contrário em contrário.

Segundo o nosso autor, porém, se o objecto da filosofia não é o inefectivo e abstracto, mas o próprio **real** (*wirkliche*) tal como a si mesmo se põe e em si vive, ou seja, o movimento de vida da verdade nas suas figurações transitórias, então nem o raciocinar formal que se põe acima do conteúdo como livre, nem o dogmatismo do pensar comum que nele se perde sem reflexão convêm ao filosofar.¹⁰ Deve este antes abraçar a identidade concreta do conteúdo, tal como ela comporta em si o princípio do seu devir real e, portanto, da positividade final – uma negatividade que o obriga a desdobrar-se segundo um ritmo imanente próprio, para de novo voltar a si e permanecer **junto de si** (*bei sich*) como **ipseidade** (*Selbst*).

Além disso, para que a filosofia possa estatuir-se como ciência, não basta o simples intuir do conteúdo, o pressentimento genial do que o verdadeiro é em si, importa sobremaneira a sua apresentação analítica e conceptual através de um método que traduza a dinâmica do próprio Absoluto no processo da sua auto-constituição. É que aquele só existe, na sua verdade e efectividade, no termo do seu desenvolvimento, – como sujeito; e não, como vulgarmente se pensa, no começo como “fundamento” ou “princípio”, sendo essa apenas a imediatez indeterminada, que o processo se encarrega de refutar e completar na sua unilateralidade.¹¹

die Sache äusserliches Tun; es folgt daraus, dass die wahre Sache dadurch verändert wird. Das Mittel, Konstruktion und Beweis, enthält daher wohl wahre Sätze; aber ebenso sehr muss gesagt werden, dass der Inhalt falsch ist.” [“No conhecer matemático, a inteligência é, para a Coisa, um agir exterior; segue-se daí que a verdadeira Coisa é alterada por isso. O meio, construção e demonstração, contém certamente, por conseguinte, proposições verdadeiras; mas deve-se também dizer que o conteúdo é falso.”, *Prefácios*, pág. 56; ver ainda pp. 57-58.]

¹⁰ PHG, pref. III, p. 46: “Die Philosophie dagegen betrachtet nicht (die) **unwesentliche** Bestimmung, sondern sie, insofern sie wesentliche ist; nicht das Abstrakte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das Wirkliche, sich selbst Setzende und in sich Lebende, das dasein in seinem Begriffe.” [“A filosofia, pelo contrário, não considera a determinação enquanto é essencial; o seu elemento e o seu conteúdo não são o abstracto ou o inefectivo, mas o **efectivo**, o que se põe a si mesmo e em si vive, o ser-aí no seu conceito”, in *Prefácios*, pág. 58]

¹¹ PHG, II, p. 28: “(...) der **Grund** oder das Prinzip des Systems in der Tat nur sein **Anfang** ist.” [“(...) o **fundamento** ou o princípio do sistema é, de facto, apenas o seu **começo**”, in *Prefácios*, pág. 48]

Na verdade, não constitui a unidade indiferenciada e imóvel do ser e do saber a verdade do Absoluto como Schelling pretendia, pois que ela é só mediação do tornar-se outra consigo mesma através de uma duplicação opo-nente, e o regressar a si na reflexão, que suprime-integra as determinações alcançadas como momentos de uma igualdade, enfim, restabelecida na sim- plicidade do resultado alcançado.

É este puro **automovimento** de uma substância, que se faz sujeito atra- vés da explicitação do seu conteúdo interno, num diferenciar que desaparece mal vem à existência, para se retomar como determinidade e elemento de uma mais rica unidade, que cumpre à filosofia apresentar e descrever através do esforço do pensar concipiente.¹² Consiste este em transcrever no movi- mento dialéctico da proposição a forma da verdade na sua universalidade, de modo a poder ser integrada por toda a razão consciente de si – uma tarefa que o conceito, no movimento de se produzir, progredindo e regressando a si, se encarrega de realizar.

Com efeito, ao contrário do mero raciocinar exterior, que concebe o sujeito da proposição como uma base fixa a que se acrescentam predicados, penetra o pensar concipiente no seu âmago, descobrindo-o na dinâmica de diferenciação do seu conteúdo interno em determinidades, depois reunidas na unidade mais rica de um sujeito outrossim **efectivo**.¹³ Deste modo, já não con- signa o predicado um universal que convenha a vários, mas a própria essên- cia do sujeito, em que acabou por se converter e igualar a substância inicial. É que ela não é afinal o firme terreno objectivo que se supunha no início, mas o devir de si mesma, por tal só efectiva mediante o seu desenvolvimento e o seu fim, pelo que o pensar especulativo, lançando-se em seu alcance, acaba por tomar como idêntica, na sua interpretação da proposição, a distinta deter- minidade do sujeito e do predicado.¹⁴

¹² PHG, III, pág. 23: "(...) das Wahre (...) ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist." ["O verdadeiro é o devir de si mesmo, o círculo que pressupõe e tem como começo o seu fim como a sua finalidade, e que só é efectivo mediante o desenvolvimento e o seu fim", in *Prefácios*, pág. 45]

¹³ Ver PHG, IV, pp. 56-57 e trad. pág. 65 sobre a distinção entre o pensar raciocinante e o concipiente.

¹⁴ *Ibid*, pág. 59: "(...) die Natur des Urteils (...) die den Urterschied des Subjeks und Prädikats in sich schliesst, durch den spekulativen Satz zerstört wird und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoss zu jenem Verhältnisse enthält." ["(...) a natureza do juízo (...), que inclui em si a diferença do sujeito e do predicado, é destruída pela proposição especulativa, e a proposição idêntica em que a primeira se converte encerra o ricochete para com aquela relação", *Prefácios*, pp. 66-67]

§2. A dinâmica do filosofar e a justificação do projecto fenomenológico

Porém, pergunta o autor da *Fenomenologia* já na introdução à sua obra, não requer esta pretensão ao saber a sua justificação preliminar num exame crítico do conhecimento, quer pela discriminação da espécie de conhecimento adequada à verdade filosófica, quer pela circunscrição da natureza e limites do conhecimento?¹⁵ Tal preocupação, já presente no cartesianismo, levaria com Kant ao cepticismo e ao irracionalismo, acabando por se promover a ignorância em lugar da ciência, o sentimento em vez do labor do conceito, por se considerar que este, juntamente com a sensibilidade, constituem um obstáculo ao conhecimento do ser **em si** mesmo.

O erro desta perspectiva reside, no entanto, para Hegel, na falsa posição do problema, uma vez que ela interpreta o conhecimento como um mero **instrumento** de acesso ao Absoluto e não como este mesmo, enquanto em si e para si já está e quer estar junto de nós no conhecimento. Pressupõe, assim, a separação de ser e pensar ou a possível realidade e validade deste último sem a sua fundamentação no primeiro. Ora, acrescenta Hegel, não há um verdadeiro absoluto e um verdadeiro de outra natureza, pois que só aquele o é **realmente**.¹⁶ Porém, para provar a fatuidade de tais modos de pensar e falar, há que iniciar o movimento do saber e dar lugar à ciência.

Não é abruptamente, contudo, que se pode iniciar a exposição da verdade na sua formalidade, pois que no início, no momento do seu **aparecer fenomenal** à consciência imediata ou natural, ela ainda não se apresenta como tal, mas apenas embrionária e unilateralmente, ao modo de uma **aparência** de que gradualmente se tem de libertar até à consignação final da sua realidade em e para si.¹⁷

¹⁵ PHG, Einleitung, pág. 68: "(...) vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, (...)". Nas citações que excedem o prefácio, reenviamos à trad. franc de Jean Hyppolite [HEGEL, *La Phénoménologie de l'Esprit*, 2 vols., col. "Philosophie de l'Esprit", Paris, Aubier, 1941], t. I, pág. 65: "(...) on doit préalablement s'entendre sur la connaissance comme l'instrument à l'aide duquel on s'empare de l'absolu (...)". Sobre a introdução da *Phänomenologie*, ver o comentário exaustivo de HEIDEGGER "Hegels Begriff der Erfahrung", de 1942/43, in *Holzwege*, Gesamtausgabe, t. 5, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977 (trad. franc.: "Hegel et son Concept de l'Expérience", in *Chemins*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 101-172).

¹⁶ *Ibid*, pág. 70: "Diese Konsequenz ergibt sich daraus, dass das Absolute allein wahr oder das Wahre allein absolut ist." [trad. franc. pág. 67: "Cette conclusion résulte du fait que l'absolu seul est vrai ou que le vrai seul est absolu."]

¹⁷ *Ibid*, pág. 71: "Aber die Wissenschaft darin, dass sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet. (...) Die Wissenschaft muss sich aber von diesen Scheine befreien, (...)". [trad. pág. 68: "Mais, au moment de son entrée en scène, la science est elle-même une manifestation (ou un phénomène); son entrée n'est pas encore elle-même actualisée et développée dans sa vérité. (...) Mais la science doit se libérer de cette apparence, (...)"]

A exposição científica da verdade (o Sistema da Ciência) requer, por isso, uma preliminar propedêutica filosófica, não à maneira de uma crítica do conhecimento – afinal sempre exterior ao horizonte já dado da manifestação –, mas antes ao estilo de uma **fenomenologia**, através da apresentação da maturação do saber fenomenal até ao saber absoluto.¹⁸ Ela ainda não é, com isso, a livre ciência movendo-se na sua forma própria, mas o **caminho** que até lá conduz, a elevação da consciência natural ao conhecimento do que ela é na realidade, através da completa **experiência** de si mesma – um percurso recheado, não tanto de dúvida e desespero, como de cepticismo, em que a consciência fenomenal, examinando-se sem complacência, criticando representações e conceitos naturais, se vai formando gradualmente para a ciência num sucedâneo de etapas encadeadas, que se vão determinando entre si segundo uma conexão necessária como o resultado provisório do conteúdo negado.¹⁹

O **fim** dessa itinerância, tão determinado como a própria progressão, ocorre quando, o conceito correspondendo ao objecto e este ao conceito, a consciência deixa de sentir necessidade de se superar a si mesma. Até lá, porém, a progressão é inevitável e impiedosa, não se satisfazendo a consciência com nenhum estado provisório, obrigando-se mesmo a sucessivos trespasses até alcançar a plenitude da sua integralidade e se igualar à verdade absoluta.²⁰

O que possibilita à consciência este caminhar e progredir é o poder que ela tem, como vida espiritual, de **ir além** (*hinausgehen*) do seu ser-aí imediato e limitado, ou seja, de se **superar** (*aufheben*) – um poder ausente da vida natural, que sossobra quando a tal é constrangida. No caso da consciência, contudo, constitui tal possibilidade a realidade da sua existência, ou seja, a violência vinda de si, que a constrange e compele, por ser ela para si mesma o

¹⁸ *Ibid.*, pp. 71-72 [trad., pp. 68-69]. Sobre a fenomenologia do espírito enquanto propedêutica, ver PHG, pref. II, pág. 31: “Dies Werden der **Wissenschaft überhaupt** oder des **Wissens** ist es, was diese *Phänomenologie* des Geistes darstellt.” [“Este devir da **ciência em geral** ou do **saber** é o que esta *Fenomenologia* do espírito apresenta (...).] ”

¹⁹ PHG, Einleitung, pág. 73: “Die Reihe seiner Gestaltung, welche das Bewusstsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche der **Bildung** des Bewusstseins selbst zur Wissenschaft. (...) Die Vollständigkeit der Formen des nicht realen Bewusstseins wird durch die Notwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben.” [trad. pp.70-71: “La série des figures que la conscience parcourt sur ce chemin est plutôt l’histoire détaillée de la formation de la conscience elle-même à la science; (...). Le système complet des formes de la conscience non réelle résultera de la nécessité du processus et de la connexion même de ces formes.”]

²⁰ *Ibid.*, pág. 74: “Das **Ziel** aber ist dem Wissen ebenso notwendig als die Reihe des Fortganges gesteckt; es ist da, wo es nicht über sich selbst hinauszugehen nötig hat, wo es sich selbst findet und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht.” [trad. fr., pág. 71: “Au savoir, le **but** est fixé aussi nécessairement que la série de la progression. Il est là où le savoir n’a pas besoin d’aller au-delà de soi-même, où il se trouve soi-même et où le concept correspond à l’objet.”]

seu próprio **conceito** e não poder repousar enquanto a ele se não igualar, pois muito embora possa furtar-se à exigência da verdade pela angústia ou pressunção, sempre de novo é assaltada pelo seu aguilhão.²¹

Uma dificuldade de princípio parece, contudo, inviabilizar o projecto fenomenológico: é que, para levar a cabo o exame do saber fenomenal à luz da verdade, é necessário saber à partida o que esta é em si como essência, e nesta fase inicial, em que a ciência acaba de surgir, nada há que possa servir de medida ou justificar-se como critério.

Bem vistas as coisas, no entanto, é possível prescindir de um critério extrínseco de verdade, até porque a consciência o contém em si mesma, implicitamente, na distinção que faz entre o **saber** e a **verdade** ou entre o ser-para-si e o ser-em-si do objecto a que se refere.²² É a ela que o filósofo deveria recorrer na sua avaliação da verdade do saber fenomenal, caso não lhe fosse preferível, a intervir e julgar, cingir-se à posição de espectador, observando o comportamento da consciência fenomenal, a experiência que vai consignando na **diferença** que ela é entre o para-si e o em-si, pondo de cada vez à prova a consistência do seu saber em relação à verdade. Deste modo, fica à consciência entregue o examinar-se a si mesma confrontando os dois momentos, ao filósofo só lhe incumbindo ver e interpretar o que então sucede.²³

Hegel passa a explicar a natureza deste exame interno da consciência, baseado na **distinção** entre o para-si e o em-si, o saber e a verdade, subjacente a qualquer conteúdo determinado seu.

Em geral, a consciência não tem uma compreensão temática dela, mas basta que uma desigualdade ou inadequação se manifeste entre o visado e o sabido para que a consciência se veja obrigada a alterar o seu saber de modo a torná-lo adequado ao objecto. Com a mudança do saber, porém, também o

²¹ PHG, pág. 74: "Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein vermittelbares Dasein hinauszugehen; (...). Das Bewusstsein aber ist für selbst sein **Begriff**, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst." [trad., pág. 71: "Ce qui est limité à une vie naturelle n'a pas, par soi-même, le pouvoir d'aller au-delà de son être-là immédiat; (...). Mais la conscience est pour soi-même son propre **concept**, elle est donc immédiatement l'acte d'outrepasser le limité et, quand ce limité lui appartient, l'acte de s'outrepasser soi-même."]

²² *Ibid.*, pág. 76: "(...) die bestimmte dieses **Beziehens** oder des **Seins** von etwas für ein **Bewusstsein** ist das **Wissen**. Von diesem Sein ein Anderes unterscheiden wir aber das **Ansichsein**; (...) die Seite dieses Ansich heisst Wahrheit." [trad., pp. 72-73: "(...) le côté déterminé de ce processus de rapporter, ou de l'être de quelque chose pour une **conscience** est le **savoir**. Mais de cet être pour un autre nous distinguons l'**être-en-soi**; (...). Le côté de cet en-soi est dit **vérité**."]

²³ *Ibid.*, pág. 77: "(...) indem das Bewusstsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt." [trad., pág. 74: "(...) quand la conscience s'examine elle-même, il ne nous reste de ce point de vue que le pur acte de voir ce qui se passe."]

objecto se altera, porque o saber é sempre saber de alguma coisa, acabando a consciência por reconhecer que o que lhe era **em-si** não o era verdadeiramente ou só o era para ela, pelo que então acede a uma nova forma de saber e, portanto, de objecto verdadeiro.²⁴

O exame a que a consciência se obriga, nos seus dois momentos subjectivo e objectivo, não é, portanto, algo negativo, pois que com a anulação de uma figura da consciência brota para ela um novo momento, síntese de toda a experiência precedente. A consciência na sua tensão para a verdade, passa assim por uma série de figurações distintas, em que vão surgindo novos objectos que vão enriquecendo a sua experiência da verdade, até exaurir por completo a totalidade dos momentos do verdadeiro, tal como ela lhe é revelada pela apresentação do saber.²⁵

O processo, explica Hegel, ocorre do seguinte modo: quando o que inicialmente parecia à consciência ser um objecto (em-si) se reduz nela a um saber acerca dele (ser-para-a-consciência-do-em-si), está ela então diante de um novo objecto, que faz surgir uma nova figura da consciência diversa da precedente; ele é o resultado do percurso anterior e o resumo de tudo o que o saber precedente tinha de verdadeiro.²⁶

Os objectos sucedem-se, deste modo, entre si segundo uma génese determinada e necessária, o que, porém, só é reconhecido pelo filósofo, que de fora assiste ao processo, contemplando o seu lado formal, e não pela consciência, absorta na experiência e na sua aparente casualidade.²⁷ Ora, é aquela **necessidade** que impele o caminho ao saber e o constitui a ele próprio já como tal, enquanto **ciência da experiência da consciência** – uma propedêutica ao sistema da ciência, que a depois intitulada *Fenomenologia do Espírito* apresenta e consigna.²⁸

²⁴ PHG, pág. 78: "(...) aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst, (...), was ihm vorher das **Ansich** war, nicht an sich ist oder dass es nur **für es** an sich war." [trad., pág. 75: "Avec le savoir l'objet aussi devient un autre, (...) ce qui lui était précédemment l'en-soi n'est pas en soi, ou qu'il était seulement **en soi pour elle**."]

²⁵ *Ibid*, pág. 80: "Die Erfahrung, welche das Bewusstsein über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen als das ganze System desselben oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes (...)." [trad., pág. 77: "L'expérience que la conscience fait de soit ne peut, selon le concept de l'expérience même, comprendre rien de moins en elle que le système total de la conscience ou le royaume total de la vérité de l'esprit."]

²⁶ *Ibid*, pp. 79-80: "(...) das jedesmalige Resultat, welches sich an einem nicht wahrhaften Wissen ergibt, (...) als Nichts **desjenigen, dessen Resultat** es ist, (...) welches das enthält, was das vorhergehende Wissen Wahres an ihm hat." [trad., pág. 76: "(...) tout résultat découlant d'un savoir non-vrai (...) comme le néant de **ce dont il est le résultat**, (...) qui contient alors ce que le savoir précédent a de vrai en lui."]

²⁷ *Ibid*, pág. 80 e trad. pág. 77.

²⁸ *Ibid*, pág. 80: "Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst

A experiência que a consciência faz de si tem de integrar o sistema total da verdade do espírito, não contudo na pureza e abstracção dos seus momentos, mas como eles são para a consciência ou como ela se determina em relação a eles através de sucessivas **figurações** (*Gestalten*) espirituais.²⁹

Já, porém, na experiência subjectiva da verdade está implícita a ciência, o saber do absoluto, e é essa a razão por que, ao esforçar-se por alcançar uma verdadeira existência, a consciência chega ao momento em que o **fenómeno** (*Erscheinung*) se igualiza à **essência** (*Wesen*) e ela se liberta da **aparência** (*Schein*) da alteridade, reconhecendo que o que apenas era para si e como um **outro** constitui, afinal, a verdade da sua essência espiritual.³⁰

§3. A elevação ao saber

A *Fenomenologia do Espírito*, como propedêutica filosófica, descreve o extenso caminho que a consciência natural tem de percorrer para se elevar ao elemento do saber que é o seu e o converter em autêntica ciência, pois que no início ela é apenas consciência imediata e sensível, privada de espírito, já porém aberta ao horizonte da verdade – esse éter da pura espiritualidade ou do universal imediato, que constitui o pressuposto e o fundamento de todo o desenvolvimento ulterior.

Essa primeira manifestação do espírito – a reflexão simples do ser em si mesmo ou o seu auto-reconhecer-se na alteridade absoluta – só adquire a sua perfeição e transparência como saber de si (ciência) através do movimento do seu devir na consciência dos indivíduos, produzindo-se e objectivando-se na história da cultura e das instituições para se reflectir e suprimir depois como

schon **Wissenschaft** und nach ihrem Inhalte hiermit **Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins**." [trad., pág. 77: "C'est pas cette nécessité qu'un tel chemin vers la science est lui-même déjà science, et, selon son contenu, est la science de l'expérience de la conscience."] Foi à última da hora, quando já quase estava terminada a sua impressão, que Hegel alterou o título da sua obra, *Ciência da Experiência da Consciência*, para o de *Fenomenologia do Espírito*, talvez para explicitar mais claramente a sua intuição filosófica.

²⁹ *Ibid*, pág. 80: "(...) die Momente (...), nicht abstrakte, reine Momente zu sein, sondern so, wie sie für das Bewusstsein sind oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen **Gestalten des Bewusstseins** sind." [trad., pág. 77: "(...) les moments de la vérité (...) ne sont pas des moments abstraits et purs, mais ils sont comme ils sont pour la conscience, ou comme cette conscience surgit dans son rapport à eux. C'est pourquoi les moments de tout sont des **figures de la conscience**."]]

³⁰ *PHG*, pág. 81: "(...) wird einen Punkt erreichen, auf welchem es seiner Schein ablegt, (...), oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, (...), indem es selbst dies sein Wesen erfasst, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen." [trad., pág. 77: la conscience atteindra un point où elle se libérera de l'apparence, (...) où le phénomène devient égal à l'essence, (...) quand la conscience saisira cette essence qui lui est propre, elle désignera la nature du savoir absolu lui-même."]

objecto. Na verdade, o saber necessita da consciência de si imediata para ganhar efectividade, para se manifestar, e depois refluir, dessa sua primeira exterioridade, à interioridade reflexiva do **ser-para-si** (*Sein-für-sich*), pelo que tem de veicular à consciência individual os meios de aceder a esta última posição, viver nela e com ela.³¹

Aquela obra de Hegel apresenta o caminho pedagógico da **formação** do indivíduo, a sua iniciação à ciência através do conhecimento gradual das principais etapas da constituição do espírito universal ao longo da história da cultura. Elas são agora simplesmente recordadas e elevadas enquanto formas ou representações à universalidade do pensar e da reflexão, sendo ao indivíduo poupada a supressão do ser-aí ou existência, que as afectou como históricas.³² É-lhe, todavia, pedido um exigente trabalho analítico do entendimento sobre os conteúdos e um ascético desprendimento do seu próprio **eu**, de modo que, dividindo e superando representações determinadas e fixas, abdicando da sua própria auto-posição inicial como sujeito, ele possa abraçar e fazer seu o movimento dos conteúdos, o seu devir como conceitos ou essencialidades espirituais. Nesse trabalho de assimilação gradual, acaba então o indivíduo por exaurir o conteúdo total da cultura histórica, na necessidade dos seus nexos e organicidade, e identificar-se com a própria **Razão** universal.³³

Longo é, por conseguinte, e árduo o processo de formação da consciência para a verdade, incluindo a **falsidade** como instância incontornável, que só o é, aliás, pela unilateralidade com que se afirma como exclusiva de tudo o mais, mas que o desenvolvimento ulterior acaba por destituir e integrar como um momento apenas do conteúdo verdadeiro.³⁴

O motor desta dinâmica espiritual do indivíduo e da espécie é a desigualdade, já atrás referida, do **saber** e da **verdade**, que a consciência em si comporta na abstracção não experimentada nem mediatizada do seu conteúdo espiritual. No diferenciar do primeiro com o segundo decorre o movimento através do qual o espírito, alienando-se e objectivando-se, passa por suces-

³¹ PHG, pref. II, pág. 31: "Dies **Ansich** hat sich zu äussern und **für sich** selbst zu werden; dies heisst nichts anderes als: dasselbe hat das Selbstbewusstsein als eins mit sich zu setzsen." [Prefácios, pág. 49: "Ela tem de se exteriorizar e de se tornar para si mesma, o que não quer dizer outra coisa senão que tem de pôr a consciência de si como uma consigo."]

³² Ver *ibid*, pág. 34 e Prefácios, pág. 51: "O que é poupado ao indivíduo neste movimento é o suprimir do ser-aí (*Aufheben des Daseins*); mas o que ainda resta é a **representação** (*Vorstellung*) e o **ser notório** (*Bekantschaft*) das formas."

³³ Ver *ibid*, pág. 34 e Prefácios, pp. 50-51.

³⁴ PHG, Pref. III, pp.40-41: "(...)die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann. (...) ebenso ist das Falsche nicht mehr als Falsches ein Moment der Wahrheit." [Prefácios, pág. 55: "(...) a verdade não é uma moeda cunhada, que, uma vez pronta, pode ser dada e metida no bolso. (...) assim também o falso é, não já como falso, um momento da verdade."]

sivos momentos da sua figuração como consciência até finalmente superar esta sua alteridade na consignação definitiva da sua realidade como **conceito**. Ela é a igualdade, enfim consumada, do saber e da verdade, da existência e da essência, o conteúdo originário (substancial) do ser absolutamente mediado e, dessa forma, igualado a si mesmo como **sujeito** – uma tese que não pode ser apresentada dogmaticamente numa proposição como uma verdade de apreensão imediata, pois que é tão só o **resultado determinado** do processo dialéctico de autoconstituição da verdade.³⁵

O conceito, já presente de modo implícito nas figuras particulares da consciência, revela-se, deste modo, só no termo do desenvolvimento como verdade da totalidade ou a sua consignação como saber. É ele o sujeito omniabarcante de uma tríade de momentos, que de si tendem a separar-se: o conteúdo, a operação e o **Si** (*Selbst*), ou seja, o espírito como existindo na consciência imediata ou natural, o espírito reflectindo-se na oposição absoluta ao ser como consciência de si, e o espírito regressando dessa sua duplicação oponente, nela e por ela se estatuinto como o universal ou o interior que se sabe.

Consigna, por isso, o conceito o saber do agir da ipseidade em si mesma, saber de toda a existência e essencialidade, saber do sujeito como da substância e da substância como operação do sujeito.³⁶

Na verdade, explica Hegel no capítulo final da sua *Fenomenologia*, a substância, que é o conceito na sua simplicidade ainda imóvel e inconsciente, é mais rica que a consciência de si, e o movimento desta consiste em apropriar-se dela gradualmente, num progressivo enriquecimento, até ter convertido por inteiro o seu conteúdo indiferenciado em essencialidades distintas e as poder engendrar reflexivamente a partir de si como conceitos determinados.³⁷

³⁵ PHG, Pref. II, pág. 25: “Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich **Resultat**, dass es erst am **Ende** das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht sein Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sich selbst— werden zu sein.” [*Prefácios*, pág. 46: “Há que dizer do absoluto que ele é essencialmente **resultado**, que unicamente no fim é aquilo que na verdade é; e precisamente nisto consiste a sua natureza de ser efectivo, sujeito ou devir de si mesmo.”]

³⁶ PHG, cap. VIII, §1, pág. 582: “(...) denn diesen Begriff ist, wie wir sehen, das Wissen des Tuns des Selbsts in sich als aller Wesenheit und alles Daseins, das Wissen von **diesem Subjekte** als der **Substanz** und von der Substanz als diesem Wissen seines Tuns.” [trad. fr., pág. 302: “En effet, comme nous le voyons, ce concept est le savoir de l’opération du Soi en soi-même, comme savoir de toute essentialité et de tout être-là; le savoir de **ce sujet** comme de la **substance** et de la substance comme de ce savoir de l’opération du sujet.”]

³⁷ PHG, cap. VIII, §2, pág. 584: “(...) bereichert es sich, bis es die ganze Substanz dem Bewusstsein entrissen, den ganzen Bau ihrer Wesenheiten in sich gezogen und (...) sie aus sich erzeugt und damit für das Bewusstsein zugleich wiederhergestellt hat.” [trad., t. II, pág. 304: “(...) la conscience de soi s’enrichit jusqu’à ce qu’elle ait arraché à la conscience la substance entière et absorbé en soi-même l’édifice entier des essentialités

No conceito consciente de si os momentos surgem antes da totalidade e produzem esta na sua dialecticidade; na consciência, inversamente, o todo, não concebido mas intuído, precede o devir dos momentos. A intuição vazia do todo do conceito aí-presente é o **tempo**, que constitui o elemento próprio do espírito enquanto este não apreende o seu conceito puro e com isso o elimina.³⁸

O tempo é, assim, a forma pura da exterioridade, a “ekstase” da ipseidade em relação a si, que ela suprime e à diferença dos momentos, quando, retomando-se em si, se torna intuição concebida e concipiente. Trata-se de um trabalho de autoconhecimento do espírito sobre si mesmo, primeiro na efectividade do mundo histórico, depois, suprimido o objecto, no labor mental da filosofia; um movimento circular de se diferenciar interiormente e crescer espiralarmente em torno de si, que pressupõe o seu começo e só o atinge no fim, quando a diferença, entretanto explicitada, for de novo retomada e suprimida na unidade restaurada de uma totalidade plena e concreta.³⁹

É ela a revelação da profundidade, a extraversão do conceito no tempo e a sua supressão no saber – um movimento que não é de pura dissipação, mas de explicitação e estruturação da forma ínsita ao conceito – o respiro do próprio Absoluto enquanto ele não é a solidão sem vida, mas uma comunidade de espíritos.⁴⁰

de cette substance e, (...) jusqu'à ce qu'elle ait engendré ces moments à partir de soi-même, et les ait aussi en même temps restaurés pour la conscience.”]

³⁸ *Ibid*, pág. 584: “Die Zeit ist der **Begriff** selbst, der da ist und als leere Anschauung sich dem Bewusstsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, (...) als er nicht seinen reinen Begriff **erfasst**, d.h. nicht die Zeit tilgt.” [trad., pág. 304: “Le **temps** est le **concept** même qui **est là**, et se présente à la conscience comme intuition vide. C'est pourquoi l'esprit se manifeste nécessairement dans le temps, (...) aussi longtemps qu'il ne **saisit** pas son concept pur, c'est-à-dire n'élimine pas le temps.”]

³⁹ *Ibid*, pág. 585: “Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht.” [trad., pág. 306: “Ce mouvement est le cercle retournant en soi-même qui présuppose son commencement et l'atteint seulement à la fin.”]

⁴⁰ *Ibid*, cap. VIII, §3, pág. 591: “Ihrs Ziel ist die Offenbarung der Tiefe, und diese ist **der absolute Begriff**; diese Offenbarung ist hiermit das Aufheben seiner Tiefe oder seine **Ansdehnung**, (...)” [trad., pág. 312: “Le but de cette succession est la révélation de la profondeur et celle-ci est le **concept absolu**; cette révélation est par conséquent la suppression de la profondeur du concept ou son **extension**, (...)”].

RÉSUMÉ

LA NATURE DE L'ACTE PHILOSOPHIQUE SELON LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT DE HEGEL

A partir d'un commentaire aussi proche que possible du texte de Hegel, on relève la conception de l'acte philosophique, son essence et méthode, dans la "Phénoménologie de l'Esprit".

Dans un premier moment et à partir d'une analyse du *Préface*, on contraste ce que le philosophe désigne comme le "travail du concept" dans l'interprétation dialectique et spéculative de la proposition avec l'intuitionisme romantique et le formalisme méthodologique de la philosophie des Lumières de l'époque.

Dans un deuxième moment, on expose la nature du projet phénoménologique, tel qu'il est présenté dans l'Introduction de l'oeuvre, en tant que propédeutique au "Système de la Science". La distinction, immanente et constitutive de la conscience, entre son savoir de l'objet et sa vraie nature en-soi règle et guide l'esprit dans son ascension à la Science. Celle-ci est décrite dans ses principaux moments individuels et collectifs, le temps et l'histoire étant conçus comme l'apparaître extérieur du "Concept" ou de l'Absolu, le chemin qu'il doit subir afin d'accéder à soi comme *sujet*.

A DIALÉCTICA DA VERDADE E DO SENTIDO: SUBSÍDIOS PARA O SITUAR DE UMA *ESTÉTICA* EM WEIL

José António Leite Cruz de Matos Pacheco

“Porque o homem é finito, o sentido destaca-se da verdade; porque é razoável [leia-se: dotado de razão na acepção de Vernunft], (como sages), a verdade aparece como fundo presente no sentido vivido”

G. Kirscher, *Figures de la Violence et de la Modernité*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 229

I

0. Afirma-se, no princípio deste ensaio acerca do *fundamento* do pensar de Eric Weil, uma opção: tomar como *ponto desencadeador*, não um excerto da sua obra, de que se esperaria, talvez, o impossível carácter de um *micro-cosmos* capaz de, subitamente, iluminar o todo indismembrável, e sim, com uma pretensão mais modesta, a breve síntese elaborada por Kirscher, e que o leitor aqui acha anteposta em epígrafe.

A escolha da citação que introduz neste trabalho testemunha, relativamente ao mesmo, não o seu estatuto de olhar de segundo grau – leitura de uma leitura sobre Eric Weil –, mas a confluência do ponto de vista que lhe subjaz, com o olhar desse atento hermeneuta de Weil, que é Gilbert Kirscher: nas suas palavras se aponta, de forma cristalina, a *dialéctica da verdade e do sentido* na filosofia weiliana, sendo que o apreender dessa dialéctica também, pela nossa parte, nos conduzira a pôr a base em que se ergue a tese e legitimam os argumentos que aqui se propõem.

Mas servindo como *ponto desencadeador* deste registo, a síntese formulada por Kirscher nunca poderia ser olhada como um ponto de partida segundo a *ratio cognoscendi*, ou seja, segundo a ordem do conhecimento tal como ela se percorre em Weil. Bem pelo contrário: surpreender no fundo da

lógica da filosofia¹ essa dialética da verdade e do sentido, *alcançando-a*, ao mesmo tempo, enquanto *constitutiva* do sistema, aclara um *ponto de chegada*. Daí que este estudo comporte uma propedêutica, buscando, ao longo das primeiras secções, a prévia dilucidação dos pressupostos do nosso princípio²: é a contrapartida de querermos partir do ponto de chegada. -

1. A lógica da filosofia é a filosofia.

É-o, num sentido lato, porque qualquer discurso filosófico abarca em si o horizonte integral do filosofar, ainda que este não venha, através daquele discurso, a apropriar-se de si próprio senão em um dos seus ângulos, e os demais permaneçam como supostos ou mesmo como ignorados *possíveis*: a filosofia nasce num tempo e num lugar determinados, em condições precisas que, na história, acabariam por se congregar, permitindo-lhe irromper como “*filosofia completa*”³. Não poderia ter origem no *mythos*, que é radicalmente incapaz de *com-preender*, por dentro, as possibilidades estranhas ao mundo conformado pela sua crença; não podia ser fundada por quem permanece preso na tradição: nascerá da revolução suscitada por um *homem novo*, que forja uma nova posição do espírito, à luz da qual devêm tão pensáveis a atitude e o discurso dominantes, como, na sua própria possibilidade, os modos heterodoxos de interpretar o real – o *escandaloso* ou o aparentemente *sem sentido*.

A emergência do lógos é, desde logo, a emergência da filosofia inteira. Só poderia ocorrer no momento em que as diversas formas do existir humano (*as atitudes*) e os discursos em que elas se pensam (*as categorias*) se encontram presentes⁴, *i.e.*, se realizaram e coexistem, passíveis de ser penetradas pelo processo de uma reflexão infinita⁵.

¹ Eric Weil nunca escreve com outra grafia o termo “lógica da filosofia”: decidindo-se pela letra redonda e minúscula, visa denotar uma certa *posição* do pensar e o sistema em que ela se configura, e não apresentar o título de uma determinada obra da sua autoria, caso em que deveria, segundo as convenções académicas, escrever *Lógica da Filosofia* (com letra maiúscula e em itálico).

² Convém, na medida em que se trata de *expor* o trabalho sobre uma filosofia desconhecida, que se proceda à clarificação dos conceitos e do que os sustenta, sem prejuízo, porém, da tese hegeliana, que Eric Weil reassume e a que tornaremos, de que nos seria impossível a procura dos pressupostos do início do pensar, que não pode ser de antemão preparado ou justificado: não aprendemos a nadar antes de nos lançarmos à água.

³ “*La réponse est que la philosophie naît à un moment déterminé, dans des circonstances déterminées [...], et qu'elle naît alors philosophie complète, à un moment donc où toutes les attitudes sont présentes.*”, E. WEIL, *Logique de la Philosophie* [LP], Paris, Vrin, 1950, p. 428.

⁴ Cf. *Ibid.*

⁵ Juntam-se na Grécia antiga todas as condições para torná-la o berço da filosofia. Evoque-se, pela palavra da romancista, o tempo *miraculoso* dessa reunião de todas as experiências da conduta e do pensar: “*Le grec, au contraire, a déjà derrière lui ses trésors d'expérience, celle de l'homme et celle de l'État. Des tyrans ioniens aux déma-*

Mas se qualquer filosofar concreto dá conta do conjunto das possibilidades do existir e do conhecer e é, nessa medida, o pensar total, por uma segunda razão se diria, ainda, perante a lógica da filosofia: “*É isso a filosofia!*”. A exclamação arrisca-se a enredar-se numa série de equívocos, principalmente se a não destrinçarmos da presença latente do seu contexto original⁶: ao enunciá-la, Ortega y Gasset referia-se a Schelling, Fichte, Hegel. Ao contrário deles, Eric Weil, – também, por direito, um pensador do idealismo alemão⁷ –, não persegue, no sistema em que a sua reflexão se estrutura, o consumir da ciência ou do absoluto.

A empresa de dar à luz o *discurso absolutamente coerente*, que Hegel acreditou ter cumprido, resulta, segundo Weil, no engendrar de um novo discurso relativo, que representa o modelo de um certo modo de conhecer, ou seja, uma forma determinada, *possível, entre outras*, de separar as águas, distinguindo um essencial, de um acessório. Mas não constitui, como adiante se comprovará, o que julga haver constituído, a plena realização do Saber, o acabamento da odisseia do Espírito. Essa ilusão, segregada no interior do pensamento que se autodenomina “absoluto”, esvai-se com ele: já não ecoará no modo como a lógica da filosofia, sua herdeira, olha para si própria; e se esta última se assume, também, como o *todo* e, mesmo, o “*ponto final*” apostro na filosofia⁸, não vejamos nesse modo de ela se apresentar um optimismo megalómano, recuperado da pretensão hegeliana: não significa que LP⁹ se reveja como o texto da razão realizada, a gloriosa consumação que superou e reduziu a si as estações do seu caminhar, mas a que se articule como *pôr em confronto* e “*recolher em conjunto*” as diversas sabedorias¹⁰.

Adivinha-se neste empreendimento uma ousadia sem igual e uma profunda humildade: só há filosofia, escrevemos, desde que as várias categorias

gogues d'Athènes, de la pure austérité d'un Agésilas aux excès d'un Denys ou d'un Démétrius, de la trahison de Démarate à la fidélité de Philopoemen, tout ce que chacun de nous peut tenter pour nuire à ses semblables ou pour les servir a, au moins une fois, été fait par un Grec. Il en va de même de nos choix personnels: du cynisme à l'idéalisme, du scepticisme de Pyrrhon aux rêves sacrés de Pythagore, nos refus ou nos acquiescements ont eu lieu déjà; nos vices et nos vertus ont des modèles grecs.”, M. YOURCENAR, *Mémoires d'Hadrien*, Paris, Gallimard, 1974, p. 45.

⁶ J. ORTEGA Y GASSET, “Prologo para Alemanes” in *El Tema de Nuestro Tiempo*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 42.

⁷ Eric Weil dedica a Kant e a Hegel inúmeros ensaios: seria um pensador do idealismo alemão, portanto, desde já neste primeiro sentido do genitivo que empregamos; mas, numa acepção primordial, se virmos no “idealismo alemão”, mais do que uma corrente historicamente situada, uma opção e uma linha de pensamento, devemos reconhecer, em Eric Weil, um herdeiro directo e um continuador maior dessa posição.

⁸ R. ARON, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p. 732.

⁹ E. WEIL, *op. cit.*

¹⁰ “[...] *penser ne signifie rien d'autre sinon confronter des pensées et les recueillir ensemble [...]*”, Id., *Philosophie et Réalité*, [P R], Paris, Beauchesne, 1982, p. 17.

do pensar tenham já sido postas: ela é sempre polifônica porque funciona como um instrumento que emite todas as “vozes”¹¹. Contudo, não é forçoso que em cada filosofar se hajam todas consciencializado. Sucede o contrário: estão presentes em *gérmen*, mas só mais tarde essa presença de todas será compreendida, pois “*em cada passo da história uma categoria está no centro do pensamento, e as outras são por ela remetidas para segundo plano, como reais, é verdade, mas não como essenciais*”¹².

Ora a lógica da filosofia tem por programa a exposição desses vários discursos nos seus modos puros – o mesmo é dizer: todas as perspectivas, os paradigmas do conhecimento, todos os *epistemai* ou todas as formas de produzir sentido –, incluindo num sistema único as múltiplas *figuras* ou *vozes* da compreensão: “*recolhê-las em conjunto*”, com igual dignidade, numa dinâmica que se diferencia daquela outra que, apontando para o *Saber perfeito*, as *ab-rogaria* como seus momentos *im-perfeitos*.

A maior consequência provocada por este pensar que pensa o todo dos pensares, é, portanto, a descoberta da linha de fractura no interior do discurso absoluto (a posição hegeliana): a essência deste não coincide com a sua compreensão de si; o conhecer não teve o seu desenlace na conclusão da *Fenomenologia do Espírito*. Mesmo quando a si mesmo se compreende exhaustivamente, como na lógica da filosofia, ainda aí o conhecimento, ao reflectir sobre os diferentes quadros do conhecer, não os reduz ao Único nem se encerra numa verdade definitiva.

O último dos filósofos idealistas – Eric Weil – é ainda ousado: constrói, porventura, o sistema final. Aprendeu, não obstante, que o todo reúne, em vez de digerir, e se prepara para enunciar a multiplicidade dos sentidos em lugar de os converter a momentos de um só sentido.

2. Em *LP*, a primeira das categorias mostradas é a da *verdade*¹³. Principiemos pelo mesmo ponto, inquirindo, antes de mais, pela razão de assim se principiar.

O início da filosofia consiste, como recorda Hegel, numa decisão pelo filosofar. O começo implica, portanto, a arbitrariedade. Não existe uma “introdução” nem uma “propedêutica” ou uma “filosofia da filosofia” (a qual nos encaminharia por uma regressão infinita¹⁴). Não podemos, pois, conceber

¹¹ Cf. Livio SICHIROLLO, “Réflexions sur Eric Weil. Kant après Hegel (et Weber)” in *L'Héritage de Kant, Mélanges Philosophiques Offerts au P. Marcel Régnier*, Paris, Beauchesne, 1982, pp. 384-394.

¹² “*Car, à chaque pas de l'histoire, une catégorie est au centre de la pensée, et les autres sont rejetées par elle dans l'arrière-plan, comme réels, il est vrai, mais comme non essentielles.*”, E. WEIL, *LP*, p. 428.

¹³ Id., “Vérité”, *ibidem*, capítulo I, pp. 89-94.

¹⁴ “*pour élaborer une méthode de la philosophie, on aurait besoin d'une autre philoso-*

uma justificação metódica do ponto de que se parte, embora o desenvolvimento do pensar seja uma compreensão do seu princípio e uma prova da justeza do primeiro passo.

Ante um tal impasse, alteremos a táctica da investigação, ensaiando antes uma outra pergunta: como se preenche esta primeira categoria da lógica? Mas eis que nos defrontamos com um novo embaraço: não somente não temos ainda razão para partir da *verdade*, como nos não é sequer possível delimitar a categoria em causa. Procurar fazê-lo seria assentar fronteiras e relações onde estas não existem. Nada há que se oponha à *verdade*, nada há que a negue: nenhum “exterior”, nenhum pólo contrário, — ela é o fundamento de tudo, o absoluto terreno de onde tudo advém e se constitui, antes de quaisquer (de)limitações. Não é, pois, o *ser* ou o *nada*, a *realidade* ou o *espírito*, o *sujeito* ou o *objecto*. Ora como, nesse caso, capturá-la judicativamente?

A *verdade* não cabe em discurso algum. Aludimos-lhe, evocamo-la e, depois, resta regressarmos ao silêncio. Afloramo-la por intermédio de imagens, não falamos acerca dela: “*é a luz que nada aclara, luz invisível, uma vez que não é senão luz*”¹⁵, fonte sem fonte de si própria, “*estado de vigília que não é precedido por sonho algum*”¹⁶. Nunca chegaríamos a conceptualizar esse “*instante eterno, mais jovem e mais velho do que todo o tempo*”, que “*precede o começo*”¹⁷.

A *verdade* é, nesta sua primeira abordagem com que arranca o movimento da lógica da filosofia, a mais pobre e abstracta das categorias que o sistema explicitará. O motivo impõe-se: “*Como Hegel notou, a primeira categoria é, em toda a parte, aquela que possui menos conteúdo, que é a mais pobre*”¹⁸.

Todavia, o homem que pensa sob essa categoria não poderia ser tido por inocente, ou seja, ver-se confundido com quem se encontrasse num estádio primário do desenvolvimento da cultura. Estamos perante a seguinte aporia: a pergunta pela verdade, que, nestes termos iniciais, e do ponto de vista lógico, é a mais vazia das perguntas que coordenam a nossa reflexão, não seria possível senão numa época saturada de conhecimentos: “*o mal-estar que conduz à pesquisa de uma tal categoria é provocada pelo embaraço de riquezas*”¹⁹.

phie avec un autre fondement méthodologique pour lequel on aurait à établir une troisième philosophie et ainsi de suite.”, Ibidem, p. 92.

¹⁵ “*Elle est la lumière qui n’éclaire rien, lumière invisible, parce qu’elle n’est que lumière.*”, *Ibidem*, p. 90.

¹⁶ “*Elle est l’état de veille qui n’est précédé d’aucun rêve.*”, *Ibidem*, p. 91.

¹⁷ “*Elle est ce qui précède le début. Elle est l’instant éternel, plus vieux et plus jeune que tout temps.*”, *Ibidem*.

¹⁸ “*Comme Hegel l’a remarqué, la première catégorie est partout celle qui a le moins de contenu, qui est la plus pauvre.*”, *Ibidem*.

¹⁹ “*Le malaise qui l’envoie à la quête d’une telle catégorie est provoqué par l’embaras de richesses.*”, *Ibidem*.

É uma época que conhece demasiados factos e situações, que “*sabe demasiadas coisas*”²⁰ e, porque o sabe, se volta para a busca do fundamento de todos os conhecimentos, para além da prisão e do desvirtuamento das experiências e das palavras.

3. O *proprium* da verdade é o silêncio.

Não, por certo, o silêncio preconceituoso que o senso-comum prega, quando, por exemplo, vê nas mulheres as que “*tagarelam*”²¹, e, no homem sério, aquele que se resguarda do ruído frívolo da fala – mas o de quem, precisamente porque vive na verdade, está consciente da impossibilidade de a dizer.

Eric Weil refere Parménides, esse fruto de uma “*civilização desenvolvida*”²², como imagem do homem que pensa segundo tal categoria e do silêncio em que, nela, por fim, deve desembocar-se: “*Parménides fala, discute, chega a confessar, ao negá-la, a existência do erro*”²³, mas, assim que principiamos a compreender o sentido das suas palavras, introduzimo-nos em um plano em que estas deixam de servir, em que o erro se dissolve e já nada é possível perguntar ou responder.

A *verdade* é una, ainda que o discurso, na sua pluralidade, ilusoriamente a faça estalar, circunscrevendo “*verdades*” (mais ou menos dignas, mais ou menos abrangentes, teóricas ou práticas). Pronunciá-la implica, pois, divisão e degradação. A verdade fundadora, hermética, incólume, resiste aos atributos que, nos juízos, se lhe aplicam: *é o que é*.

Em todas as categorias que, em *LP*, vão sendo explicitadas ao longo do que poderia tomar-se por uma primeira parte, e ainda quando surge em cena o discurso que se reivindica como absolutamente coerente – que não será o último dos discursos –, a ideia da verdade subsiste como estrela polar.

Mas, captando as várias formas sob as quais o pensamento intenta conceber a verdade, *i.e.*, traduzi-la em discurso – o que, na interpretação da categoria da *verdade*, propriamente dita, redundaria no esforço para dizer o indizível –, capta-se, de cada vez, uma nova evidência, um essencial que se determina e, em torno dele, um ponto de vista que se ordena.

Assim vemos acontecer, de seguida, com o discurso que afirma o *vazio de sentido* (*non-sens*)²⁴: na posição desta categoria é, ainda, sob a ideia de uma verdade primeira e última, que se dirige o nosso olhar para o mundo, de

²⁰ “*Elle sait trop de choses, trop de vérités, elle connaît trop de contenus, trop de situations.*”, *Ibidem*.

²¹ Cf. *Ibidem*.

²² “[...] *il est le fils d’une “civilization développée”.*”, *Ibidem*.

²³ “*Parménide parle, il discute, il avoue même, en la niant, l’existence de l’erreur [...]*”, *Ibid*.

²⁴ Cf. Id., “*Non-sens*”, *ibidem*, capítulo II, pp. 95-100.

forma a percebê-lo como a *não-verdade* e, portanto, como nada: o enganador véu de Maya. Não esqueçamos que, se a visão de Parmênides tem por fundamento o silêncio da *verdade*, o filósofo consente, no entanto, em o abandonar, ainda que somente para dizer: *o mais, não é, e, do que é, nada se diga*, porque não se exprime o ser (senão numa tautologia que o indica mas não contém), visto que o próprio exprimir é da ordem do não-ser. Quem vive na verdade, fala, ainda, não para transmitir aos outros o inefável, mas, pelo contrário, para lembrar que o não-ser não é, que no existir perpassa continuamente a ausência, e que o mundo das nossas impressões sensoriais se desfaz, sem suporte e sem sentido²⁵.

Apercebemo-nos, a partir desse ponto, do modo como a razão emerge na história, em pólos que se descobrem sob diferentes categorias, que são outros tantos modos próprios de olhar e dar a ver o mundo e o movimento do Espírito humano sobre ele: *o verdadeiro* – com o termo que se lhe ajusta como sua sombra, *o falso*, que faz nesse par a sua aparição formal²⁶ –, a liberdade e a condição, o universal e o particular, a razão e o sentimento, até o indizível e o discursivo, são fios com que se fabricam os múltiplos pontos de vista da razão.

Há, porém, no primeiro conjunto de categorias, uma que, aparentemente, se desloca do quadro que traçamos, e de onde a ideia e o ideal da verdade estariam excluídos: não é o que, sem equívoco, acontece com a categoria da *inteligência*²⁷?

Este sobressalto requer um interlúdio: o desvio em relação à linha que viemos abrindo, tendo em vista provar que a tese que a orienta – e a que adiante volveremos – não está posta em causa pelo “desajustamento” da categoria ora indicada.

4. Weil atribui o nome de *inteligência* à perspectiva segundo a qual o motor de todo e qualquer modelo explicativo da realidade reside num *interesse*: os sistemas de conhecimento produzidos ao longo da história não constituiriam, assim, discursos acerca da verdade, mas expressões de móveis práticos: “*todo o homem está num mundo, que é “seu” mundo no mais estrito sentido, porque foi o seu interesse que o constituiu*”²⁸: tal nexa entre a vida

²⁵ A posição de Parmênides participa essencialmente destas duas categorias: da *Verdade*, sem dúvida, mas, também, do *Sem-sentido*.

²⁶ Cf. Id., “Le Vrai et le Faux”, *ibidem*, capítulo III, pp. 101-106: o apreender da oposição entre *o verdadeiro* e *o falso* constitui, portanto, o essencial desta categoria, diversa da categoria da *Verdade* (em que se não reconhecem quaisquer oposições) e da categoria do *Sem-sentido*.

²⁷ Cf. Id., “L’Intelligence”, *ibidem*, capítulo XI, pp. 263-281.

²⁸ “*Tout homme est dans un monde, qui est “son” monde au sens le plus strict, parce que c’est son intérêt qui l’a constitué.*”, *Ibidem*, p. 265.

actuante e o trabalho teórico, posto a claro pela *inteligência*, tem, para a lógica da filosofia, uma importância basilar, que Eric Weil não desdenha. Mas esse reconhecimento requer, como contraface, uma consciência advertida para os limites da categoria. Se é com ela que se produz o conceito de *atitude*²⁹, e se esse conceito permite ao *historiador inteligente* experimentar a pele de todas as criações humanas, ou seja, dos vários mundos construídos pelos homens (equiparando-os num mesmo plano, visto que a arte, a poesia, o sentimento religioso, a ciência, a magia ou a moral, comungam, aqui, de uma mesma dignidade: são, todas elas, vestimentas que cobrem *atitudes*, – são superestruturas determinadas por *interesses*), carece, contudo, *de se compreender a si próprio*.

Não se trata de um pormenor despidendo: que interesse move o intelectual que se entrega ao descortinar do interesse na base de todas as teorias e explicações? Na sua óptica, interesse nenhum: o homem da *inteligência* vê-se, portanto, como o único desinteressado, puro olhar sem raízes nem desejo ou compromisso, uma consciência planando por sobre as condições, liberdade sem impulso nem conteúdo:

O homem inteligente é “spectator mundi”, e pode sê-lo, uma vez que esse mundo que ele olha e em cuja visão se deleita já não é a natureza nem a razão do “cosmos”, mas o próprio homem. O objecto de interpretação é a história – o objecto, não o sujeito, pois o homem que compreende a história, deixou-a, e os avatares do interesse não o enganam. Ele está para lá dos interesses que, possibilidades vivas para os outros, fazem, para ele, parte do passado.³⁰

Esta ausência de autocompreensão por parte do *espectador* que se lança no compreender de, mais do que “o” mundo, todos os mundos edificados pelos homens, revela a categoria da *inteligência* como um movimento de atenção do espírito, a que falta um centro: empregando muitas linguagens, fazendo soar inúmeras vozes, justificando a plural manifestação humana, o *pensador inteligente* não encontra linguagem, voz ou obra suas. Nunca se detendo em si, incapaz de apreender a própria posição, *i.e.*, o seu lugar e ponto de mira, este olhar que não sabe de onde parte, e que passa por tudo jamais se preenchendo, não poderia definir-se como “sujeito”.

²⁹ “Nous pourrions dire “attitude” à la place de l’intérêt. Car c’est ici que le concept de l’attitude se montre pour la première fois [...]”, *Ibidem*.

³⁰ “l’homme intelligent est “spectator mundi”, et il peut l’être, parce que ce monde qu’il regarde et dont la vue le réjouit n’est plus la nature ni la raison du cosmos, mais l’homme même. L’objet de l’interprétation est l’histoire – l’objet, non le sujet; car l’homme qui comprend l’histoire l’a quitté, et les avatars de l’intérêt ne le trompent pas. Il est au delà des intérêts qui, possibilités vivantes pour les autres, sont pour lui du passé.”, *Ibidem*, p. 266.

Contudo, nem mesmo esta categoria sem sujeito – quer dizer, sem *auto-reflexão* – se afastou ainda do signo da *verdade*: ao debruçar-se sobre o curso da história e sobre o específico das diferentes culturas, não para aí interpretar a *verdade*, mas o interesse, decifrando as atitudes ocultas sob os discursos, o *pensador inteligente* julga haver acedido, precisamente, à *verdade*:

A sua liberdade é “a” verdade, o acto pelo qual se arranca dos mundos, por que devém inteligência pura e desinteresse extra-cósmico, por que cessa de ser homem, se “ser homem” quer dizer “construir mundos”.³¹

O *intelectual distanciado* orienta-se, como afirmaria Merleau-Ponty tendo Weber em mente, pela “*ideia de uma verdade sem condição e sem ponto de vista*”, uma “*pura teoria*”³². Esta confirmação vem reatar-nos ao fio principal da tese, permitindo, agora, retomá-la sem mal-entendidos.

5. Um primeiro ciclo da lógica da filosofia, marcado, pois, pela ideia da verdade – mesmo, já o vimos, no momento em que a recalca –, assentando no momento inaugurador que é a própria categoria que Weil assim denomina³³, fecharia com a, também já referida, posição do *absoluto*. Existe nesta última, tal como na *inteligência*, a consideração de todos os mundos realizados pelo homem: cada maneira de ver que se conquista na história contém uma novidade que não deve ser desperdiçada. Mas a diferença entre ambas as categorias é abissal: se uma reivindica para si, para um *si* que não existe, a liberdade no vazio, a outra afirma-se como a do Espírito que amadurece no seu progredir *através* das construções humanas, e delas faz os passos e os repousos da sua marcha; ao invés do espectador indeterminado, que compreende mas se esquece de *se* compreender, estamos, agora, em face de Deus, que, na compreensão do outro de si, nunca logrou senão o reencontro Consigo.

Na perspectiva do *absoluto*, a filosofia alcança aqui a perfeição: a verdade torna-se dizível.

Porém, uma questão se impõe perante esta categoria: como é possível o *facto* de se continuar pensando, após a explanação do sistema de Hegel?

³¹ “*Sa liberté est “la” vérité, l’acte dans lequel il s’arrache aux mondes, par lequel il devient intelligence pure et désintéressement extra cosmique, par lequel il cesse d’être homme, si “être homme” veut dire “construire des mondes”.*”, *Ibidem*, p. 271.

³² M. MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la Dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 49.

³³ “*Vérité*”, a que se seguem, como indicámos já, “*Non-sens*” e “*Le Vrai et le Faux*”; eis, na sequência da lógica da filosofia, as que, do ponto de vista do tema deste trabalho, completariam a primeira parte: “*Certitude*” (cap. IV, pp. 107-119), “*Discussion*” (cap. V, pp. 121-138), “*Objet*” (cap. VI, pp. 139-155), “*Le Moi*” (cap. VII, pp. 157-173), “*Dieu*” (cap. VIII, pp. 175-201), “*Condition*” (cap. IX, pp. 203-231), “*Conscience*” (cap. X, pp. 233-261), “*Intelligence*” (*vide supra*, nota 27, p. 4), “*Personnalité*” (cap. XII, pp. 283-317), “*L’Absolu*” (cap. XIII, pp. 319-344), *Ibid.*

Esboçámos, somente, a pergunta, e, se nos soa como ingénua na sua primeira versão, cedo perceberemos a importância da dúvida que, por trás de um primeiro relance, nela se vai aprofundando:

O filosofar que não coincide com o *absoluto* teria de corresponder, do ponto de vista do próprio *absoluto*, a um momento do seu percurso. Seria um estágio do evoluir do Espírito, mesmo que ignorando-se como tal: admitamos que o homem que pensa segundo uma forma “obsoleta” não esteja em condições de adivinhar o impulso para o futuro, que germinaria no interior do seu pensamento “revoluto”, nem de medir a verdade que, vivendo nele, o haveria de romper e superar, conduzindo-o para um plano superior; mas quem, pelo contrário, já percorreu o caminho na sua integralidade, e conheceu a razão completada sob a forma do sistema hegeliano, para onde poderia ainda dirigir-se? Mais: de que modo conseguiria, um estudioso, *compreender efectivamente* a *Fenomenologia do Espírito* – onde a razão se *per-faz* –, e recusar o seu sentido, a não ser verificando-se uma de duas hipóteses: ou que esse leitor estivesse retrocedendo para uma categoria “superada”, ou que o *absoluto* que a si próprio se diz na *Fenomenologia* não fosse, realmente, o ser e o saber consumados na identidade?

Ora, somos confrontados com um facto incontestável: o sistema de Hegel foi recusado com conhecimento de causa. Não refutado, mas posto de parte por homens que o haviam conhecido, quer dizer, que estavam na posse da sua “verdade”. E esse mero dado, esse facto histórico, mostra, *a posteriori*, que se realizou o que desde sempre fora, portanto, *uma possibilidade*: a de, com conhecimento de causa, não se deixar integrar-se no que deveria ser o Saber que tudo integraria; a de se existir, actuar e, como veremos, pensar pós-hegelianamente (*i. e.: para além* e, nessa medida, *contra* Hegel).

6. É recorrente na história a atitude dos que, não ignorando como a razão a si própria se fundamenta e justifica, querem, não obstante, alhear-se dela, dando origem à revolta contra o discurso absolutamente coerente em que a razão se completaria³⁴.

³⁴ Percebermos – porque nos encontramos, histórica e logicamente, “para além”, já, de Hegel –, que a reflexão hegeliana não encerrou filosofia, não significa que tenhamos refutado a sua posição essencial, que a tenhamos superado enquanto “possibilidade” legítima do pensar, ou que se haja, sequer, provado que a razão não atinge, no sistema de Hegel, a perfeição. Ela atinge a perfeição que lhe cabe: a da última das categorias – diríamos – “teóricas”, ou seja, do último dos pensares que, partindo de si próprios e crendo *bastar-se*, procuram encontrar no seu interior a verdade primeira e final: ora a filosofia hegeliana é, deste ponto de vista, “o pensamento” que “recebeu a sua *forma mais consequente, a mais rica, a sua forma última*.”, Id., “Sécularisation de l’Action Politique” in *Essais et Conférences II* [EC II], Paris, Vrin, 1991, p. 27. [Para a referência ao Marx-leitor-de-Hegel, a que Weil recorre na passagem que lemos, cf. K. MARX, *Mega II*, 607, 612 s.]. Nesta medida, toda a assunção de um facto que se desdobre como “exterior” à verdade da razão, reenvia para a revolta contra o *absoluto*.

Que transparece, à luz, com tal revolta? Que o universo filosófico não dá conta efectiva e plena da realidade humana, – sequer quando se pensa a si próprio, com Hegel, como perfeição: exaurir o discurso da filosofia (exaurir o seu discurso, não a filosofia³⁵), não é idêntico ao realizar de todas as possibilidades do homem. Se o ser humano se identificasse com a razão e fosse inteiramente razoável, então a sua existência e a sua história pessoal levá-lo-iam sempre, por muitas peripécias que sofresse ou contradições que o atravessassem, numa direcção única. Mas o homem não se esgota na razão: é em parte violento, e de uma violência que o discurso nunca virá a recuperar. Sendo a razão possível para o ser humano, sendo, para ele, possível lançar-se na construção de um discurso absolutamente coerente, a razão e o discurso estão longe de constituir o seu único “possível”. Põem-se por um gesto de liberdade, como escolha, não como rota pré-ditada. O homem pode voltar-lhe as costas, consentindo no mal.

O discurso absolutamente coerente, pelo contrário, não percebe a incoerência e o mal senão enquanto os reduz a objectos de uma perspectiva parcial, à qual faltaria a visão inteira que a tudo confere sentido: não haveria, na verdade, violência, a não ser como instrumento de uma razão astuciosa, disposta a sacrificar os meios; todos os meios seriam, aqui, perecíveis e finitos, e, todo o finito, um ponto necessário e superável na dolorosa jornada para a verdade infinita.

Mas facto é que as categorias da revolta escolhem, contra o absoluto, a finitude e a violência como possibilidades irredutíveis do homem. A revolta contra a razão encontra o seu lugar *puro*, segundo Weil, em uma das categorias mais insólitas e carregadas de consequências, da lógica da filosofia: *a obra*³⁶, de que aqui se focam somente alguns dos aspectos que a caracterizam na sua génese: trata-se, por um lado, de uma categoria em sentido impróprio: tendo a sua origem na recusa da razão e do sentido, dispensando e votando ao desprezo qualquer tipo de discurso, não procurando refutar nem argumentar, *a obra* coloca-se fora do círculo da reflexão. É a reflexão que, no entanto, deve pensá-la: a lógica da filosofia estatui-a como categoria, buscando e atribuindo a própria voz a esta posição sem voz própria; fá-lo porque, se a filosofia não importa à *obra*, *a obra* importa à filosofia: sem esse reconhecimento da possibilidade humana do mal, e sem compreender o outro de si que a obra consubstancia, a reflexão filosófica não poderia, também, compreender-se a si própria enquanto arrancar-se à violência e ao mal³⁷. O *finito*³⁸

³⁵ A filosofia – a razão que se reflecte infinitamente – não se identifica, portanto, com o discurso em que ela se completa *enquanto discurso*. Cf. o desenvolvimento desta posição na última secção do presente trabalho.

³⁶ Cf. E. WEIL, “L’Oeuvre”, *op. cit.*, cap. XIV, pp. 345-367.

³⁷ Cf. J. A. PACHECO, “Kant, Weil: Duas Leituras do Mal Radical” in *Philosophica* 7, Lisboa, Ed. Colibri, 1996, pp. 39-45.

não seria, por sua vez, pensável enquanto categoria, sem a revolta que a obra já levara a cabo contra o discurso da inteligibilidade total.

Reapreciemos, a propósito, o que afirma Kirscher: “*Porque o homem é finito, o sentido destaca-se da verdade*”: há, na descoberta e aceitação da finitude, na sequência da revolta pura contra o absoluto, algo de novo. Se a categoria do *absoluto* se acercara já do finito na sua relação dialéctica com o todo, ocorre, no trânsito *desse finito*, assim lido por Hegel, para o *finito* tal como Heidegger o apreende e toma, precisamente contra o *absoluto*, uma transformação crucial. Trata-se de que, no primeiro caso relegado para o estatuto menor de um *momento* da verdade, o que é finito e o seu próprio carácter de finitude se elevam, agora, a uma dimensão que se esgota inteiramente em si mesma, sem se fundar ou integrar em princípio algum: nada mais do que a incontornável condição do homem que abandona a aspiração à verdade, sem por isso tombar no absurdo da violência (a obra); a condição do homem que se mantém, então, “*no elemento da linguagem, mas se encontra aí como “ser finito” para o qual não há obra nem discurso coerente*”³⁹. Por outras palavras: que “*aceita assim ser finito no mundo finito*”⁴⁰, aceita existir inacabado e sem esperança de acabamento, como projecto, sim, mas um projecto de Sísifo, que não demanda um “*presente por vir*”, mas se assume no “*nada*”⁴¹, ou seja, no malogro. Para o ser finito no mundo finito, não há já ideal de acesso à plenitude: não há verdade a que aceder. O homem continua falando – pois a linguagem é, como vimos, o “*elemento*” em que está mergulhado – mas não para aludir à verdade, que já não perdura no fundo da sua fala ou como fundamento dela, agora que desistiu de querer antever um princípio indizível, ou, muito menos, dizível, que a transcende e fundaria. Mas tal fala sem verdade ou referente produz, ainda assim, sentido: o *sentido* constitui a novidade da consciência finita e da categoria que esta põe. Mas o que é *isso* que, nos termos de Kirscher, *se destaca* de uma *verdade* entretanto esvaziada?

7. A *verdade* relaciona-se negativa ou positivamente com o discurso: na primeira categoria ela é “*fundo e fundamento*” deste, embora não deixe enunciar-se a não ser obliquamente, por imagens, por alusão. Seria aí, pois, essencialmente anti-discursiva, recolhida no silêncio. Mas de então em diante a *verdade* metamorfoseia-se: ao invés de subsistir como inefável, torna-se conhecimento, isto é, discurso que procura traduzir adequadamente o ser, até que, na categoria do *absoluto*, o ser e o dizer são um e o mesmo.

³⁸ Cf. E. WEIL, “Le Fini”, *op. cit.*, cap. XV, pp. 369-391.

³⁹ “il se tient alors dans le médium du langage, mais il y est comme “être fini” pour lequel il n’y a ni oeuvre ni discours cohérent.”, *Ibidem*, p. 369.

⁴⁰ “Il accepte d’être fini dans un monde fini.”, *Ibidem*, p. 379.

⁴¹ “il faut encore qu’il saisisse le projet en sa vérité qui est de n’être pas pro-jet dans un présent à venir, mais projet dans le néant.”, *Ibid.*

Ao homem da finitude cabe tropeçar no “erro hegeliano”, dando, depois de Hegel, um outro cunho ao que Kant intuía:

[...] há uma estrutura do discurso. Mas é uma estrutura, e a estrutura – tê-lo esquecido é o erro hegeliano do qual ele se afasta sempre que trabalha no concreto – jamais coincide com o estruturado.⁴²

Não só se não verte automaticamente em discurso o ser, como, inversamente, o ser humano, única espécie capaz de falar do que não é, “*falha lamentavelmente assim que tenta falar do que é*”⁴³.

A descoberta do sentido só poderia fazer-se ante o reconhecimento daquele erro, sobre os escombros do discurso, quer dizer, com a consciência de que se é impotente para se falar “*do que é*”: se, como se torna claro a partir dessa descoberta, o discurso exprime sempre uma ausência, um “*exterior*” a si, nem por isso a vocação da linguagem seria a de, necessariamente, reenviar para fora. Há, em todo o *dizer*, uma orientação interna, uma finalidade própria, uma presença a si: é o *sentido*. Quando compreendo o jogo das palavras que oiço ou leio, que mais compreendo senão o sentido desse movimento? Estamos, como no caso da dança ou no da melodia, em face de uma presença que não visa mais do que a si própria: termos como *verdade* ou *falsidade* de um determinado sentido, sua *adequação* ou sua *inadequação*, *coerência* ou *incoerência*, não se lhe ajustam: o objecto a compreender não difere, aqui, do acto por que o compreendemos, “*o compreendido não se distingue da compreensão*”⁴⁴.

Não havendo, sob este prisma, um *dito* externo ao *dizer*, qualquer fala contém, ou melhor, é uma *justeza intrínseca*. Só o ouvinte que permanece aquém dessa justeza rotula uma dada fala de, por exemplo, *paranóica*, ou *irrealista*: as falas nada traduzem, *mas põem sentido*.

Percebermo-lo, *i.e.*, tomarmos consciência de que o dizer é, na sua génese, *poiesis*, – originar de uma razão própria ou de uma finalidade sem fim –, remete-nos para a fonte primordial, até então invisível, desse poder de constituição de todos os sentidos: não já a *verdade* ou o *absoluto*, mas a *linguagem*.

Ora, o que foi, realmente, tornado aqui visível? De outro modo: que invocamos sob o nome de *linguagem*?

⁴² “*je crois, en effet, qu’il y a une structure du discours. Mais c’est une structure, et la structure – l’avoir négligé, c’est là l’erreur hégélienne, dont il s’affranchit toujours lorsqu’il travaille dans le concret – ne coïncide jamais avec le structuré.*”, Id., P R, p. 49.

⁴³ “*seul l’homme sait parler de ce qui n’est pas. [...] il échoue lamentablement dès qu’il essaie de parler de ce qui est.*”, Id., op. cit., p. 8.

⁴⁴ “*Le sens dans la présence est précisément présent, et le compris ne se distingue pas de la compréhension.*”, Ibidem, p. 422.

Tal como se afirmava também acerca da *verdade*, a linguagem não é coisa alguma: cria-se; “*não é a minha nem a tua, nem mesmo a nossa: eu, tu e nós, tudo isso é posterior (logicamente) à linguagem*”⁴⁵. A realidade e o discurso separam-se nela e por ela se determina o sentido: “*é, numa palavra, a espontaneidade*”⁴⁶ ou, – recorrendo a uma expressão de ressonância nietzschiana –, *a vontade de criar*, que tudo percorre e move.

8. Verificamos, pois, ao pensar a *linguagem*, que o discurso e a realidade, fracturados um do outro, irremediavelmente desavindos quando encarrados a partir dessa fractura, reencontram na própria linguagem a raiz comum, uma vez que, afinal, as leis desta são, também, as leis do mundo. Antecipamos neste ponto o que só mais adiante poderá reconstituir-se em todo o seu horizonte de significação: se é certo que o discurso, traduzindo, nos seus termos, o ser, mas sem franquear o hiato (a não ser quando se pretende absoluto, num *totum* cuja impossibilidade *de facto* fica patente após as categorias da revolta⁴⁷), se traça necessariamente na fractura, o que adivinhámos é, agora, que, antes da divisão entre discurso e ser, o lógos, unidade originária, vontade primeira, *linguagem*, os funda ao mesmo tempo.

Todavia, o fundamento *qua tale* não existe: posto que existir significa ocorrer empiricamente, aquilo que se manifesta na existência é já sempre posterior à linguagem, é seu modo e sua determinação: há tão-só “*homens que falam ou que pensam, ou que são poetas ou que se calam*”⁴⁸. Há tão-só sentidos finitos. Mas nesses sentidos finitos, que os sujeitos particulares determinam, se desoculta e concretiza, em facetas diversas, a mesma unidade do espírito e do mundo, de que a linguagem é a própria fonte e o fundamento.

Surgindo, para o discurso, como seu outro e referente, ou seja, aquilo sobre que o discurso se debruça, o real ganhará um novo estatuto quando se concebe o sentido: não o de objecto deste, por um lado porque o sentido é sempre uma presença que se completa, sem indicar exterior algum e, por outro, porque a própria realidade se dá como imediatamente carregada de sentido, “*sensée*”⁴⁹, e não como a matéria que, de fora, aguardaria que se lhe

⁴⁵ “*Le langage “n’est” pas, il se crée; il n’est pas le mien ou le tien, ni même le nôtre: moi, toi et nous, tout cela est postérieur (logiquement) au langage.*”, *Ibidem*, p. 420.

⁴⁶ “*Il est, en un mot, la spontanéité.*”, *Ibid.*

⁴⁷ “*L’insuffisance du discours de l’Absolu est d’avoir oublié ces deux mots: “en fait”. Il avait raison de conclure que l’homme pense l’infini en pensant le fini et qu’il suffit donc de retourner la pensée pour faire entrer le fini dans l’infini: son insuffisance est d’oublier le fait de l’être dans le monde de la violence. Penser le fini dans l’infini, cela est parfaitement possible “en pensée”, comme cela est parfaitement impossible “en fait” [...]*”, *Ibidem*, p. 383.

⁴⁸ “*Le langage n’existe pas, mais seulement des hommes qui parlent ou pensent, ou sont des poètes, ou qui se taisent.*”, *Ibidem*, p. 420.

⁴⁹ Traduziremos, doravante, este adjectivo que atravessa, por inteiro, a obra de Eric Weil:

configurasse a forma e o nexa. Não se averigua, portanto, o modo como conhecemos as coisas segundo uma forma *a priori* a que se adequariam: pensamos, antes, “*o mundo que revela o seu sentido, um sentido que não lhe é imposto ou sobreposto*”⁵⁰.

A linguagem seria assim a infinita possibilidade de sentido, o qual, por sua vez, se realiza por um jogo livre e incessantemente recomeçado, numa dinâmica imprevisível em que homem e mundo se enlaçam, e onde, sem “*imposição*” ou “*sobreposição*”, se conjugam *sentido* e *facto*; a presença da *universalidade própria do pensar*, no *imediato da intuição sensível*; a *razão* e o *sentimento*: o sentido é o *esquema*, para empregarmos, a este propósito, na senda de Weil, o termo kantiano: “*a unidade viva em que o imediato do sentimento se organiza numa unidade pensada*”⁵¹.

Há, portanto, uma intimidade entre o mundo, e o sentir e o pensar do homem, que a categoria do *sentido* pressupõe, mas não pode senão *presupor*, na medida em que essa intimidade precede todo o discurso, e discurso nenhum seria capaz de restituir.

Kant mostra que é neste quadro, que abreviadamente reconstituímos, — o da razão reflexionante —, que se situa a pergunta por uma *estética*. A percepção do belo, o sentimento do gosto, são faces da *visão do sentido* que se revela nas coisas e nos factos, isto é, do dar-se a ver de uma plenitude sem conceito, que a imaginação, imediatamente, *sente* e penetra, na sua universalidade.

A investigação de *qualquer* campo de intervenção do homem deveria começar por interpelar essa presença de uma finalidade que se mostra no *ser-aí*⁵², quer dizer, por colocar “*o problema do sentido da existência e da existência do sentido*”⁵³. A reflexão e a acção têm a raiz da sua possibilidade no *haver-sentido* do real sensível, e é por esse motivo que todas as perguntas sobre o homem e sobre a realidade reencontram, no início, a pergunta pelo sentido do mundo, no seu imediato mostrar-se, e reencontram, portanto, a disciplina que poderíamos designar, numa aceção nova, que *KU*⁵⁴ autoriza, por uma *estética*.

sensé, dotado de sentido, é o carácter da realidade em que o homem, ser que acedeu à linguagem e à razão, pode descobrir uma finalidade própria ou uma autojustificação que a si mesma se revela.

⁵⁰ “[...]; mais c’est toujours le monde qui révèle son sens, un sens qui ne lui est pas imposé ou superposé.”, Id., *Problèmes Kantians [PK]*, Paris, Vrin, 1970, p. 172.

⁵¹ “L’on pourrait dire qu’elle [la catégorie du sens] est cette unité vivante dans laquelle l’immédiat du sentiment s’organise en unité pensée [...]”, Id., *op. cit.*, p. 429.

⁵² No sentido que o termo adquire em Hegel, como aquilo que, aí, me é dado.

⁵³ “[...] un problème qui, en revanche, nous a semblé négligé par la plupart des commentateurs [de la Critique du Jugement] [...] le problème du sens de l’existence et de l’existence du sens.”, Id., *PK*, p. 8.

⁵⁴ Cf. I. KANT, *Kritik der Urteilstkraft*, Ak. V.

Será este enfoque, ajustado por Weil, das consequências iniludíveis da teoria estética kantiana, que escapam, em primeiro lugar, ao próprio Kant, imerso na luta com uma linguagem inadequada à enorme originalidade do seu pensar, e que escaparão, depois, a Hegel, será este enfoque *estético*, escrevíamos nós, o esteio da lógica da filosofia, o que está no seu nascimento.

A categoria do *absoluto* julgou encerrar, tanto *no pensamento* como *de facto*, o círculo do conhecer, num discurso coerente, ou seja, completo. Não apreendera o sentido intrínseco do *facto* enquanto tal, o do *facto* finito e particular, mas dotado de um sentido imediatamente realizado – e não só a realizar-se em função do Espírito –, nem das arritmias, as rupturas, os desvios: ou se deixariam moldar como momentos da progressão para a luz, ou, em si mesmos, nada seriam. Ora Weil pensa a filosofia como um sentido em cuja lógica se compreendem todas as posições, mesmo as posições a-filosóficas ou anti-filosóficas, sem que se reduzam a meros aspectos de uma verdade única, porque, antes, se admitem como outros tantos sentidos, abordagens e recortes possíveis sobre uma realidade “*com sentido*”, que se olha multifacetadamente. O Kant da terceira *crítica* entreabria, sem o suspeitar, para tão decisiva mudança.

A lógica da filosofia propõe um retorno ao último Kant, sem o abandono de Hegel. Daí que consiga conceber tão claramente e, de algum modo, tão kantianamente, o *sentido*, derradeiro *episteme* pensável – derradeiro porque, embora o não seja, nem *de facto*, nem na sequência lógica da exposição das categorias⁵⁵, só no termo da reflexão sobre elas estamos aptos para abstrair o *sentido enquanto sentido*, pressuposto desde sempre nas demais: toda e qualquer atitude e todo e qualquer saber, o modo de estar ou o modo de compreender, por que quer que nos decidamos, instalam sempre um sentido irredutível: o sentido é fundamento e unidade do sistema, porque unidade dos sentimentos e pensares, das atitudes e categorias, do real e da reflexão.

⁵⁵ *Logique de la Philosophie* afirma reiteradamente que a última categoria é a da *acção* (E. WEIL, “L’Action”, in *LP*, cap. XVI pp.393-412); por exemplo: “*La catégorie-attitude de l’action est la plus haute à laquelle l’homme puisse arriver dans son discours: le discours ne s’y sait pas seulement réel, mais se réalise.*”, *LP*, p. 413. Porém, duas, mais, serão ainda apresentadas: a do *sentido* (Id., “Sens”, *ibidem*, cap. XVII pp. 413-431) e a da *sageza* (Id., “Sagesse”, *ibidem*, cap. XVIII, pp. 433-442). Se a *acção* corresponde à categoria “*mais elevada a que o homem possa chegar*”, *de facto*, as seguintes deverão ser tomadas, portanto, como categorias *formais*: no *sentido* se pensa a forma pura de todo o pensar – ela é: “*catégorie de la catégorie, le centre qui n’organise pas seulement les discours, mais le discours*” (*Ibidem*, p. 85) e, por essa razão, sustentamos nós que se trata de um *episteme* para além do qual já nada há. Que a *sageza* venha ainda depois, na exposição da lógica da filosofia, deve-se a que ali se reencontre a *verdade*, ou seja, se venha, por fim, a justificar plenamente o ponto de partida. Cf. este trabalho, *infra*, nota 108, p. 19.

II

1. Mas dir-se-ia que, justamente por essa razão, falta ao todo a pedra angular, a *mostração* de um *haver sentido* do mundo, em que se estribam os diferentes sentidos de que o sistema nos oferece as formas puras. Para pensarmos essa base de apoio última, não basta a *explicitação* da lógica da filosofia, tal como se faz na obra assim intitulada e que se publica pela primeira vez em 1950. Por algum motivo Eric Weil daria ainda à estampa três textos *fundamentais*: *Filosofia Política*, em 1956⁵⁶, *Filosofia Moral*, em 1961⁵⁷ e, para coroar a sua pesquisa, uma compilação de artigos acerca do filosofar de Kant, *Problemas Kantianos*, em 1963⁵⁸.

Se o texto escrito sob o título de *Lógica da Filosofia* esgotasse o sistema, tudo quanto se acrescentasse mais tarde viria ferido de um estatuto de menoridade, sendo, na melhor das hipóteses, o registo obcecado de precisões e esclarecimentos, em jeito de separata de notas de rodapé, – de modo que, como bem detecta o paradoxo formulado pelo califa a respeito de todos os livros que não sejam o *Corão*, estaria sempre *a mais*, adiantasse o que adiantasse.

O sistema extravasa *LP*, porque se realiza num movimento de vaivém entre o todo do pensamento, em que a filosofia se desenvolve e eleva “*até à consciência do seu conteúdo estruturado*”⁵⁹ (esforço de que *LP* é a expressão), e as filosofias particulares, adstritas a um problema determinado, como as filosofias da natureza, da história ou da política, “*vias traçadas pela reflexão do indivíduo sobre aquilo de que ele se ressent como seus problemas*”⁶⁰.

São analisadas, na obra maior, infinita⁶¹, que é *LP*, as posições do “*tudo do pensamento e do discurso humanos*”⁶²? Certamente. O sistema, todavia, transcende essa estrutura: não pode ser compreendido no seu alcance mais vasto se nos detemos assim que julgamos dominá-lo, quando fechamos o livro, após a leitura da última linha do texto referido. Os textos que se lhe seguem cronologicamente não são apêndices ou repetições: requerem uma mudança de plano, a passagem para o exame de uma questão particular, tão

⁵⁶ Id., *Philosophie Politique [PP]*, Paris, Vrin, 1956.

⁵⁷ Id., *Philosophie Morale [PM]*, Paris, Vrin, 1961.

⁵⁸ Id., *PK*, cf. *supra*, nota 50.

⁵⁹ “*plus exactement, elle [la philosophie] est ce tout [de la pensée et du discours humains], développé et élevé à la conscience de son contenu structuré.*”, Id., *op. cit.* p. 11.

⁶⁰ “[...] *voies tracées par la réflexion de l’individu sur ce qu’il ressent comme ses problèmes [...]*”, *Ibidem*.

⁶¹ “*Ainsi, elle est infinie, non au sens que ce mot possède dans l’usage courant, où il signifie la possibilité et la nécessité de continuer sans fin (où il s’agit plutôt de l’indéfini et de l’asymptotique), mais dans un sens tout autre, et seul philosophique, où est infini ce qui ne se trouve limité par rien qui lui soit extérieur et qui le restreigne.*”, *Ibidem*.

⁶² “*La philosophie embrasse le tout de la pensée et du discours humains.*”, *Ibidem*.

importante aqui, porém, que o todo do pensamento ganha, retrospectivamente, amplitude e espessura novas.

Se encarmos, assim, o sistema que Eric Weil funda, como, mais do que a estrutura que recolhe conjuntamente as categorias, — a “lógica” —, uma dialéctica entre essa filosofia da filosofia (a que o indivíduo acede quando se coloca no plano do infinito) e as filosofias procedentes de interesses do homem finito, vivendo no mundo, deparamos com a ausência, na obra de Weil, da reflexão sobre um desses interesses: a estética, que deveria emparelhar com a moral e a política, — uma filosofia estética, ou melhor, uma Crítica da razão reflexionante, *i. e., o pensar do sentido da realidade*. Esta ausência torna-se tanto mais perturbadora quanto *esse* território, precisamente, tem aqui uma importância capital. Investigá-lo separadamente, sem perder de vista os laços dialécticos e tensões que entretém com os demais, seria a única forma de reconhecer dignidade própria e legítima à pergunta pelo sentido do mundo — o *haver-sentido* nos entes, o *haver-sentido* dos factos —, percebendo-o como fundamento de toda a experiência e demanda de sentido.

Que se não trata de uma preocupação exterior, que se esteja catapultando para dentro da filosofia de Weil, ressalta de imediato: *PK* permite, por si só, vislumbrar o modo como Eric Weil ocuparia o território da estética, se bem que, aí, fragmentariamente e orbitando em torno de Kant. Cabe-nos então interpretar esse silêncio, “ler” o espaço vago, mas sintomático, no interior de um pensamento em que encontramos reunidas todas as condições para não o ignorar e o preencher.

É dentro da tese principal deste trabalho, centro dinâmico do mesmo, que ora se desvenda e que conduz o presente estudo para o seu epílogo, que, julgamos, se responde a tal indagação.

Eis a tese:

A filosofia estética, permanentemente pressuposta em Eric Weil, esboçada, mesmo, mas nunca levada por si a cabo, vem, porém, reivindicada pelo próprio sistema.

Determinar esta proposição em todos os aspectos exige a superação do plano geral em que trabalhámos até agora, e que é o quadro de *LP* e da categoria do *sentido* tal como, no abstracto, aí se concebe: trata-se, de aqui em diante, de mostrar que os campos específicos do filosofar, campos como, por exemplo, a moral e a política, autonomizados em redor de um problema particular, “*um interesse*”⁶³, têm também e sempre por ancoradouro o facto do sentido e o sentido dos factos.

⁶³ “*Toute philosophie particulière [...] procède d'un intérêt de l'homme vivant dans le monde.*”, *Ibidem*, p. 12.

Sem se pensar isolada e detidamente, por um lado a categoria do *sentido*, ou seja, *o sentido do sentido*, mas, por outro lado, o sentido na sua presença concreta no mundo, nenhum ponto da lógica da filosofia, ou o sistema na globalidade, chegam a compreender-se no que os funda.

2. A questão da moral prende-se com a busca de um sentido da acção. Perguntar-me como devo agir de acordo comigo próprio, significa, para formular em termos kantianos o que está em causa, que quero actuar na mira de um sentido universal, posto sob a forma de um dever a que a vontade se (me) obriga categoricamente. De onde que, a pergunta que verdadeiramente importa à razão prática, possa, ainda e sempre, assim exprimir-se:

Que *sentido absoluto*, que valha por si e somente de si dependa, *devo* conferir à minha acção, e, portanto, como encaminhar a prática para a *compreensão* de um *sentido da existência*⁶⁴, sem o qual a preocupação moral, ainda que válida *de jure*, se esvaziaria *de facto*?

Essa preocupação moral não teria lugar na realidade se esta fosse puro e simples arbítrio e violência. Só posso decidir-me *efectivamente* pela moral e aspirar a uma existência conforme com a razão (leia-se: com sentido) porque desperto, para a consciência, num mundo já prenhe de sentido e cujas leis são as da própria linguagem:

É porque o mundo do homem, o mundo da história e da acção, é dotado de sentido, que o homem aí pode buscar o sentido da sua existência [...] ⁶⁵

Mais do que buscá-lo, encontrá-lo, não como a algo de exterior, “*não como se acha um objecto ou um acontecimento ou uma doutrina pré-fabricada*”⁶⁶, mas por dentro da vivência humana da realidade: o mundo onde o homem age e sobre o qual o faz; o mundo que o homem, a partir do seu agir, desvela e contempla.

A contemplação constitui-se como *theoria* a que o sujeito acede, uma visão do todo: “uma”, sublinhámos, porque essa visão será sempre parcial, e qualquer outra pode apreendê-lo também, “*de um outro ponto de partida* e

⁶⁴ Ao distinguir, da razão teórica, uma razão prática, Kant sublinha que, a esta, não toca qualquer função cognitiva; a forma como Weil interpreta o pensar kantiano aponta, porém, para a ideia de que, mesmo reconhecendo-se o valor heurístico de uma tal distribuição de funções, se deve levar em conta que o que se está referindo sob os diferentes nomes e usos, é sempre uma razão única e una: perderia sentido, assim, uma divisão demasiado rígida. Daí que a vontade seja, para Weil, possibilidade, também, não tanto de um *conhecimento* (a partir de categorias *a priori*), mas de uma *compreensão* “reflexionante” do sentido do real.

⁶⁵ “*C’est parce que le monde de l’homme, le monde de l’histoire et de l’action, est sensé que l’homme peut y chercher le sens de son existence [...]*”, Id., PP, p. 260.

⁶⁶ “[...] *le chercher et le trouver, non comme on trouve un objet ou un événement ou une doctrine toute faite [...]*”, *Ibidem*.

sob uma imagem completamente diferente”⁶⁷; mas quer-se aqui, mais do que tudo, orientar a atenção do leitor para o primado do prático sobre o teórico: na base dessa visão do mundo está um *interesse* que a ela conduz, e é sob a marca desse interesse que a visão se escolhe num “*ponto de partida*” e se configura numa determinada “*imagem*” do todo.

No mais profundo, o homem não é então teórico ou teórico, mas ser actuante.⁶⁸

Agir em função de uma *vontade de sentido* tornou-se, pois, possível, porque o é num mundo desde logo “dotado de sentido”, onde aquela vontade opera, dialecticamente, como reveladora deste “*haver sentido*”, ou como o banho em que o mundo devém nítido e se deixa apreender num seu sentido: o homem age, portanto, “*e o mundo não se mostrou e não se mostra senão à sua vontade*”⁶⁹.

Mas como pode o mundo “*mostrar-se*” ante a vontade, e não se mostrar “*senão*” a ela, se, por um lado, “*mundo*” conota, aqui, a realidade sensível na sua existência imediata, e “*vontade*” conota, por outro, um querer que se funda a si próprio, o movimento supra-sensível da génese da sua lei? Como pode o sentido da existência, — da *empeiria* —, mostrar-se perante a vontade e somente perante a vontade, se esta não depende senão do seu princípio, afirmando-se num sentido autónomo, isto é, *puramente*, e sem se ressentir dos efeitos do empírico?

3. A lição que Eric Weil aprende com o *último Kant* e com Hegel, e à luz da qual revisita os sinais com que o *primeiro Kant*, sobretudo o de KPV⁷⁰, marcara os passos inaugurais da sua filosofia, convida-o a repensar, nos supostos e nas consequências, aquele, de entre esses sinais kantianos, que, sobre si, mais profundamente se inscrevera — a ideia da *pureza* de uma lei absoluta; a ideia de um princípio moral *puro*, radicado na razão-*pura*-prática. É verdade que o *imperativo* deveria, para legitimamente se anunciar como *categorico*, instaurar-se numa radical anterioridade em relação ao que é empírico e, nesse ponto, Weil mantém-se um kantiano ortodoxo. Mas, acrescenta, uma moral assim concebida, *sem mais*, seria da ordem do irrealizável, e os objectivos que estabelece visariam, no fundo, um *não-lugar*, uma *utopia*:

⁶⁷ “[...] mais qui est toujours vue partielle et qui doit s'être constituée complètement avant qu'elle puisse comprendre qu'elle a saisi ce tout que toute autre vue avait déjà saisi, mais saisi d'un autre point de départ et sous une image toute autre.”, *Ibidem*.

⁶⁸ “Au plus profond, l'homme n'est donc pas théorique ou théorique, il est être agissant.”, *Id.*, PR, p. 33.

⁶⁹ “Il agit, et le monde ne s'est montré et ne se montre qu'à sa volonté.”, *idem*, *ibid*.

⁷⁰ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie, V.

Se ele [o homem moral] quisesse estar seguro de não cometer pecado, deveria renunciar a toda a acção – e mesmo a todo o discurso, posto que o discurso, qualquer que seja, age sobre a consciência empírica dos outros. A marcha em direcção à universalidade das máximas e à pureza dos motivos leva à inactividade e ao silêncio, abandonando o mundo dos actuaes à acção da violência.⁷¹

O princípio da acção moral quimicamente pura não é, portanto, um princípio de acção no mundo (embora permaneça o único segundo o qual acções podem ser julgadas): não decorre daí que o negligenciemos, ou que se ponha em causa a autonomia da moral, mas que não possamos concebê-la “sem mais”, isto é, sem pesar-lhe a contraface: a sua insuficiência⁷². Quer isto dizer que, se o indivíduo não pode aceitar como moralmente boa, *como perfeita*, senão a acção que procede de uma regra universalizável, seria necessário, contudo, que ele fosse inteiramente universal, *i.e.*, que ele, indivíduo, não fosse um indivíduo, para que a moral constituísse o princípio da sua acção positiva⁷³. Não precisamos, como se sabe, de exorbitar o circuito da moral kantiana, para tomar consciência desta objecção, nele enunciada com toda a clareza: como pode o homem que quer agir moralmente, mas que é um sujeito empírico, coagido pela mecânica das mais diversas pulsões e inclinações da sua natureza, determinar, alguma vez, se o seu acto, mesmo se cumprido de acordo com a moral, “*nasceu, quanto à sua inspiração, de uma máxima moral*”⁷⁴? Poderia o indivíduo jurar-se que agiu por *respeito* pela lei ao invés de se ter deixado arrastar por medo das consequências, cálculo interesseiro, ou por, digamos, *instinto*? Mas haverá já que sair-se da esfera da moral de Kant para se medir, em todas as suas implicações, uma tal possibilidade de o homem se equivocar no que respeita à sua própria intenção: esta possibilidade, essa insuficiência que limita a autonomia da razão prática e que é a sua face nocturna e o seu paradoxo, entende-se, apesar de tudo: se o imperativo categórico não tem outro fundamento que não uma vontade que autonomamente se o põe como lei, o indivíduo actuante não pode, no entanto, deixar de investir, na sua acção, mesmo na sua acção “*conforme com a lei*”, também o que há em si de não-moral e não-razoável, *vide*, de violento, inseparável da iniciativa de todo o agir:

⁷¹ “S’il [l’homme moral] voulait être sûr de ne pas commettre de faute, il devrait renoncer à toute action – et même à tout discours, étant donné que le discours, quel qu’il soit, agit sur la conscience empirique des autres. La marche vers l’universalité des maximes et la pureté des motifs mène à l’inaction et au silence, abandonnant le monde des agissants à l’action de la violence.”, E. WEIL, PP, p. 43.

⁷² Cf. *Ibidem*, p. 41.

⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 20.

⁷⁴ “mais comment saura-t-il jamais que l’acte accompli conformément à la morale est né, quant à son inspiration, d’une maxime morale?”, *Ibid.*

Se, então, o bem deve ser realizado, não poderá sê-lo senão através do mal.⁷⁵

O motor dos seus actos positivos é sempre, portanto, da ordem da paixão⁷⁶.

O princípio da moral não naufraga nesta cedência ao princípio da realidade: que se queira realizar a moral, ou seja, pôr as pulsões ao serviço do bem, atesta a sua superioridade, aceitando-se, todavia, que só seria possível procurar realizar-se o bem, num mundo onde, precisamente, a moral fosse *pensável e realizável* e, afinal, *pensável na sua exequibilidade*; não faria sentido, no caso de agirmos num real que nos aparecesse, imediata e exclusivamente, como caótico e violento⁷⁷.

A moral é ainda olhada como autónoma na sua génese e no seu fim, mas a pretensão de a realizar vem fundar-se na visão – *a visão*, insistimos, e não o mero postulado – do sentido próprio da própria realidade.

4.A filosofia política deveria conceber-se, em Weil, depois da filosofia moral, mesmo que a ordem por que se publicam *PM* e *PP* seja a inversa. E deve ser concebida como posterior, porque a moral, contendo em si uma exigência de realização, remetendo para a ordem do agir, encontra no político o plano da sua passagem à prática: ela determina os fins, mas não os meios; julga as intenções, mas não dá conta dos efeitos; interdita determinados actos, mas não legitima nenhum. Só à política, portanto, incumbe realizar a moral: mas se, como escrevíamos, esta última não intervém directamente, é ela que, *a limite*, comporta a exigência da intervenção⁷⁸. O ideal por si estabelecido no abstracto, de um *reino dos fins*, transborda da reflexão, devém um programa para os políticos que querem agir em conformidade com a razão, ainda que, a estes, que são homens da política e não da moral, do fazer e não do reflectir, se peça, por outro lado, uma consciência atenta às condições e aos meios para a realização desse reino, uma consciência capaz de, em cada momento, sopesar o concreto da história, sem esquecer que o mundo onde se procura erigir a sociedade dos homens livres não é, por enquanto, um mundo da moral, mas, antes, um mundo em que a violência e o mal persistem.

⁷⁵ “Si donc le bien doit être réalisé, il ne pourra l’être qu’au moyen du mal.”, *Ibidem*, p. 45.

⁷⁶ “pis encore, sur le plan de la réalité et de la réalisation, le bien n’a pas de force, toute force se trouvant du côté du mal, lequel constitue le moteur de toute action humaine.”, *Ibidem*, p. 44.

⁷⁷ “il faut que l’homme vivant dans la réflexion, ou plutôt, parlant et pensant comme s’il vivait dans la pure réflexion morale, accepte de reconnaître comme sensée la réalité à l’occasion de laquelle s’exerce sa réflexion.”, *Id.*, *PP*, p. 32

⁷⁸ “L’individu qui veut vivre moralement et non seulement se comprendre et se juger selon la morale, agira en vue de la réalisation du but de la morale. Toute action sera jugée selon ses maximes; mais ces maximes ne seront plus simplement conciliables entre elles, elles devront être conciliables avec l’idée de la réalisation progressive du règne des fins dans le monde.”, *Ibidem*, p. 31.

Gostaríamos de acentuar este aspecto: há, na mudança do elemento do pensar – em que se constitui e esgota a moral enquanto moral –, para o elemento da acção razoável, uma refacção⁷⁹; realizar o reino da moral não significa impor à realidade, imediatamente, um imperativo puro. O político trabalha em torno de ideias e de factos, e o seu esforço de mediação entre o abstracto e o concreto será tanto mais conseguido quanto mais ele for sensível às circunstâncias. É esta faceta da política, frequentemente incompreendida e mal-amada, que justifica que, em nome da moral, tantas críticas se lhe enderecem; é ela, sobretudo, que explica a conversão do nome do primeiro verdadeiro teórico da acção política, em sinónimo de cinismo e perfídia⁸⁰.

Eric Weil retém de Maquiavel uma atenção dada à importância dos meios, da estratégia, de se contornar ou ceder ou negociar. Ainda que não sejam da competência da filosofia política as questões respeitantes ao *modus operandi* das políticas particulares, compete-lhe pensar o lugar e o sentido da *prudência*. E mais ainda do que em Aristóteles ou em Maquiavel, em Hegel, – um Hegel entregue à reflexão sobre o decisivo ensinamento da história, que fora a Revolução francesa –, capta Weil essa dimensão trágica, de que, em política, participa todo o *purismo*; decifra o futuro inevitável das *belas almas* que, imbuídas de sentimentos nobres e de ideais ascéticos, aspiram ao *hic et nunc* da sua absoluta instauração na terra; adivinha o mau fim que espregueira os que agem sem a mediação de uma sensibilidade política e dialéctica, tornados arautos de ideias puras, presos de um paroxismo do formal, de uma impaciência dos princípios que condena, sem remissão, quanto não seja a imediata santidade.

Mas, apesar de amadurecido pela sua lição, o autor de *Filosofia Política* não é Maquiavel e não é Hegel. Eric Weil seria, de algum modo, principalmente Kant: um Kant insuperado, quer dizer, que labora, hoje, sob uma categoria filosófica que não foi refutada por nenhuma outra, embora se a reinterprete à luz de tudo quanto, na história do pensamento, sobreveio ao tempo da sua formulação propriamente kantiana. A política está, para este Weil que filosofa, pois, a partir de Kant, subordinada à moral: o pensamento político pergunta-se pelas condições de construção de uma sociedade de homens autónomos. É certo que a consideração das condições e dos meios toca à

⁷⁹ Em rigor, a acção pertence ao círculo da reflexão moral. A lei fundamental da razão pura prática tal como Kant primeiramente a enuncia, invoca-a expressamente: “*Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal*”, I. KANT, *op. cit.*; em port.: *Crítica da Razão Prática* (trad. A. Morão), Lisboa, Ed. 70, 1984, p. 42. Mas o invocar da acção por parte da moral, ou seja, a *acção no pensamento*, não tem ainda que ver com o *pensamento da acção*, e é conotando essa passagem necessária de um para outro elemento, que escolhemos a metáfora da *refacção*.

⁸⁰ Como contribuição séria para o desmontar da ideia, tão banalizada, de que Maquiavel nos oferece, na exclusão de todos e quaisquer escrúpulos morais, uma técnica dos meios para adquirir e conservar o Poder, cf. E. WEIL, “Machiavel Aujourd’hui” in *E C*, II, pp. 189-217.

política e não à moral; contudo, respeitar o primado desta significa, também, não ignorar em que medida e de que modo ela se repercute no agir político: nem todos os meios são lícitos, e os homens não devem propor-se realizar o seu desiderato – ainda que seja o bem – a qualquer preço.

Entre Maquiavel e Hegel, e Kant, Eric Weil compreende que realizar a sociedade boa não quer dizer implantá-la a partir do nada, e que um tal desígnio não tolera que o homem de acção se venda ao mal, mesmo que provisoriamente e para maior eficácia. Se é certo que não se ergue o mundo do bem sem levar em conta a presença do mal e sem, de alguma forma, *lidar* com ele, muito menos poderíamos lançar-nos nessa tarefa se o não tentássemos agindo razoavelmente, numa realidade em si mesma aberta já para o bem, isto é, em parte dotada de sentido e passível de crescer nesse seu sentido. Trata-se de um *imediato haver-sentido*, de que não pode duvidar-se, porque nenhum tipo de dúvida sobre o mundo seria possível se este não fosse pensável, isto é, se não se ordenasse de acordo com uma linguagem que nos é comum ou que, na pior das hipóteses, se intersecta com a nossa própria linguagem.

E este *imediato haver-sentido*, que se nos oferece aos sentidos e nos faz descobrir a presença do universal e do inteligível no mundo das percepções, revela-nos a realidade empírica numa nova dignidade que não, já, a de caver-na de sombras e aparências.

5. Cuida-se de, em última instância, *inverter o platonismo*.

[...] a filosofia diz respeito à realidade sem mais, sem qualquer exclusão, interdita-se de remeter, o que “é”, para o necessário, o essencial, o fundamento, o absoluto [...]⁸¹

O que move o filósofo não é, então, a intenção de regresso a um primeiro princípio, nem a de um caminhar em que se romperia o véu enganador da experiência sensível, para que o homem ascendesse finalmente à contemplação do absoluto, e sim a de compreender aquilo *que é porque é*:

[A filosofia] não se propõe demonstrar a necessidade [do que é], porque sabe que um tal projecto é absurdo: trata-se do Todo, e o Todo é sem “hipótese”, sem “fundamento”, sendo ele próprio fundamento de toda a possibilidade e de toda a necessidade.⁸²

⁸¹ “[...] la philosophie a affaire à la réalité tout court, sans exclusion aucune, qu'elle s'interdit de ramener ce qui “est” au nécessaire, à l'essentiel, au fondement, à l'absolu [...]”, E. WEIL, “Philosophie et Réalité” in PR, p. 39

⁸² “elle ne se propose pas d'en démontrer la nécessité parce qu'elle sait qu'un tel projet est absurde: il s'agit du Tout, et le Tout est sans “hypothèse”, sans “fondement”, étant lui-même fondement de toute possibilité et de toute nécessité.”, Ibid.

O homem da filosofia – a qual não está “*acima ou fora da realidade*”⁸³, pois que é a reflexão desta no seu todo inacabável –, o homem da moral – a qual também não poderia estar *acima ou fora* da realidade, mesmo ao pôr-se na forma de um imperativo puro – e o homem da política – que dirige os olhos para o real a fim de o transformar num mundo plenamente conforme com a razão –, não querem, a não ser que se iludam a si próprios, abstrair-se do mundo real que se lhes apresenta como ponto de partida, sem mais [*tout court*]: querem compreender “*o que é, porque isso é*”⁸⁴.

O fundamento e o absoluto, “*se não se prefere renunciar a estes termos carregados e sobrecarregados*”⁸⁵, não constituem um *para além*, que sustenta, ou uma verdade eterna que as sensações confundem e mascaram, ou, para retomar a forma alegórica de Platão, o sol chamando, fora da caverna de todos os erros: “*não sei o que é o absoluto*”, responde Weil, quando posto em face de um pedido de esclarecimento, após a sua comunicação: “*a menos que o senhor não queira dizer senão que é o todo da realidade, e, nesse caso, estou de acordo*”⁸⁶.

Neste percurso, que principiou pela tematização da *verdade*, – depois percebida no seu carácter abstracto e vazio –, em que, de seguida, se embateu com a evidência da *finitude*, pela qual pudemos conceber o *sentido* e, por fim, a *linguagem*, – fundamento que não é, afinal, *Fundamento* na acepção clássica do termo –, desembocamos no ponto em que nos é possível reconstituir a estética weiliana e, simultaneamente, dar conta das razões porque, sendo imprescindível na obra de Eric Weil, ela se não deixou, porém, aí construir.

No cerne da *estética* de Weil encontramos uma reabilitação do mero facto, isto é, do que, antes de toda a questão, aí está já. O terreno em que se assiste ao operar dessa viragem é “Sentido e Facto”⁸⁷, artigo que realiza, a despeito da sua brevidade, uma revolução na linha dos trabalhos dedicados ao pensar de Kant. E o movimento que desenha essa viragem tem como pedra de toque a redescoberta de *KU*, – se, por “redescoberta”, se entender o cuidado que prestamos a um problema mantido, até então, na penumbra, a saber, o da unidade secreta desse texto de Kant, “*que é, ao mesmo tempo, o da unidade do sistema kantiano e o da unidade do mundo*”⁸⁸.

A reabilitação do “facto”, por Kant, e tal como a interpreta o artigo em

⁸³ “*La philosophie elle-même n’est pas au-dessus ou en dehors de la réalité.*”, *Ibid.*

⁸⁴ “*Elle veut comprendre ce qui est, parce que cela est.*”, *Ibid.*

⁸⁵ “*le fondement et l’absolu, si l’on ne préfère pas renoncer à ces termes chargés et surchargés [...]*”, *Ibid.*

⁸⁶ “*Je ne sais pas ce que c’est que l’absolu; à moins que vous me vouliez dire que c’est le tout de la réalité, et, en ce cas, je suis d’accord.*”, *Ibid.*, p. 53.

⁸⁷ Cf. *Id.*, “Sens et Fait” in *PK*, pp. 57-107.

⁸⁸ “[*le problème*] de l’unité de la “Critique du Jugement” [...], qui est, en même temps, celui de l’unité du système kantien et celui de l’unité du monde [...]”, *Ibidem*, *PK*, p. 8.

causa, apoia-se, primeiro, em que, tanto em *KRV* como em *KPV*, é, respectivamente, com base em um facto, *lato sensu*, que o pensamento se desenvolverá. Não se pergunta, no primeiro caso, se a ciência seria possível, questão redundante uma vez que se verifique que ela aí está incontornavelmente, – mas, antes, como é possível o facto que a ciência constitui; nem, no segundo caso, se pergunta se pode produzir-se uma lei moral, – mas, sim, que consequências devemos extrair do *factum rationis* que é o imperativo categórico.

Não é pouca coisa que Kant haja conseguido pensar não-contraditoriamente estes dois factos, que reenviam o mesmo ser humano para pólos opostos, fundando-os num saber unificador:

A ciência está protegida contra as objecções dos cépticos, a liberdade está ao abrigo dos ataques dos dogmáticos deterministas, o homem está solidamente estabelecido no seu reino, o dos fins, e num mundo cujo sentido, ainda que não possa “conhecê-lo” da maneira como conhece as coisas, está fundado sobre um saber irrefragável.⁸⁹

Estes factos que a crítica procura pensar, contra cépticos e dogmáticos, não seriam pensáveis se não repousassem numa harmonia do espírito e do mundo, e, portanto, a inteligibilidade do real, o sentido da realidade, que a ciência não pode converter no seu discurso e a razão prática não pode conhecer, é, todavia, aquilo sem o que não haveria ciência ou moral ou política. Kant não acha outra saída que não a de acabar por referir-se ao mundo como sendo uma totalidade realmente “*dotada de sentido*”, sem outro princípio ou fundamento para que a remetamos, que não ela mesma:

Kant já não pode evitar pôr esta unidade totalidade, se quer compreender o seu próprio discurso na sua unidade totalidade presente, não só pressuposta, – se quer compreendê-lo como facto.⁹⁰

6. Concluímos, pois, que a estética – ao considerar a maneira como o homem “vê” a plenitude, *mostrada* no sensível, sob a forma do belo, ou de uma ordem que harmoniza todas as coisas – apresenta a *linguagem* e a *von-tade*, como os lugares desse *mostrar*. Mas não é contraditória nem inconsequentemente que, em diferentes momentos, Eric Weil trata, ora uma, ora outra, como *reveladoras* de sentido. O centro do que seria a sua *filosofia* (?)

⁸⁹ “La science est protégée contre les objections des sceptiques, la liberté est à l’abri des attaques des dogmatiques déterministes, l’homme est solidement établi en son règne, celui des fins, et dans un monde dont le sens, si l’homme ne peut pas le connaître à la manière dont il connaît les choses, est fondé sur un “savoir” irrefragable.”, *Ibidem*, p. 59.

⁹⁰ “Kant ne peut plus éviter de poser cette unité-totalité s’il veut comprendre son propre discours en son unité-totalité présente, non seulement présumé, le comprendre comme “fait”.”, *Ibidem*, p. 63.

estética reside, quanto a nós, na intuição do que, precisamente, une, no descobrir e no construir do sentido, a linguagem e a vontade.

Se o mundo em que o homem constitui o sentido da sua existência é, desde logo, uma ordem orientada, uma estrutura “*dotada de sentido*”, é-o, na medida em que o homem se dispõe a *revelá-lo*, i. e., a deixar *ad-vir* o sentido do mundo. Poderíamos aqui parafrasear Heidegger: a linguagem torna o *Dasein* pastor do sentido da realidade, do mesmo modo que o mundo devém, para ele, “*como país do sentido da sua vida*”⁹¹.

Mas o exercer da linguagem implica sempre um acto de escolha, quer dizer, uma adesão e uma renúncia; é a linguagem que permite demandar um sentido, mas é também ela que faz aparecer a violência, justamente como sombra do sentido buscado. Perante estas possibilidades que faz emergir, ou melhor, que desvenda (sendo que *desvendar* significa, em parte, *criar*), “*o homem é esse ser curioso e, que conheçamos, único, que pode dizer “não” ao semi-sentido*”⁹². E como não? A linguagem permite – e supõe – que se diga “não” ao absurdo, porque ela é *vontade de sentido* e, portanto, *renúncia à violência*.

As faces visíveis do que une linguagem e vontade são a *poesia* e o *trabalho*, ou (nos termos do próprio poeta que acede primeiramente a este saber essencial, de que o filósofo, a seguir, se apropria pela reflexão⁹³), o *sonho* e a *acção*.⁹⁴

Parménides, Nietzsche, Heidegger, Weil, concebem, todos eles, a poesia como o enunciar de uma plenitude que coincide com o seu próprio enunciar: “*Ela é a unidade imediata, e o poeta não sabe, – se se o desperta e se lhe põe a questão –, se falou de si ou do seu mundo, leia-se, se foi verdadeiramente ele que falou, tal como se conhece*”⁹⁵, ou se, fora de si, em êxtase, sob

⁹¹ “*L’homme [...] est seul [...] à créer un sens à sa vie et à son monde, [...] un monde organisé et compréhensible par référence à sa vie, comme pays du sens de sa vie.*”, idem, “*Violence et Langage*” [VL] in *Huit Études sur Eric Weil*, Cahiers Eric Weil, Lille, Presses Universitaires de Lille, p. 9.

⁹² “*L’homme est cet être curieux et à notre connaissance unique qui peut dire “non” à l’insensé.*”, Ibidem, p. 24.

⁹³ Desenvolveremos, ainda, na última parte do presente ensaio, esta intuição weiliana, – fundamental, como se verá, na economia da tese que sustentamos: há um “saber” poético primeiro, i. e., anterior a toda a reflexão; é inexplicado e inexplicável. O poeta, ao criar, como que acede, através de um estado privilegiado de inspiração, à presença imediata do sentido que ele cria, e que se perde assim que o queremos dissecar. A profecia ou o mito são, nesta perspectiva, da ordem de um tal saber, de uma verdade que se torna falsa – ou seja, incompreensível –, quando, perante ela, assumimos o ponto de vista analítico do cientista.

⁹⁴ Cf. P. VERLAINE, “Prologue” in *Poemes Saturniens*, ed bilingue, Lisboa, Assírio e Alvim, 1996, p. 44.

⁹⁵ “*Elle est l’Unité immédiate, et le poète ne sait pas – si on le réveille et lui pose la question – s’il a parlé de lui ou du monde, voire si c’est vraiment lui qui a parlé tel qu’il se “connaît”.*”, E. WEIL, LP, p. 422.

inspiração, se limitou a consubstanciar o “*que há de mais estrangeiro e de mais estranho para o homem*”⁹⁶, que a poesia compreende, não sabendo “o que” nem “como” compreende⁹⁷.

O “*pacto primitivo*” entre “*a Acção e o Sonho*” evoca a consciência primordial, secreta, poética, de um laço entre a *vontade* e a *poesia*, entre a *praxis* – como realizar pela acção –, e a *poiesis* – como acto espontâneo e criativo da linguagem –, “*a adequação perfeita entre trabalho e poesia, entre luta com a natureza exterior, contra a qual há que defender-se, e pensamento poético, que santifica esse trabalho inserindo-o no grande Todo*”⁹⁸. Estas diferentes faces de uma mesma razão reflexionante, movimentos de tal maneira indissolúveis e mútuos, que só artificialmente e *a posteriori* se decomporão sob forma de oposições, entrecruzam-se na génese da humanidade, elevando-a à dimensão de inventora e decifradora de mundos de sentido.

7. A poesia, “*se se quer mesmo permitir que demos a este termo a sua mais larga acepção*”, é essa invenção de “*mundos com sentido*”⁹⁹: é, portanto, um *criar* e um *ver*, uma *com-preensão* imediata do sentido no seu produzir-se e no seu mostrar-se, ou seja, no seu *advir*.

Como não se converte o sentido em objecto, podemos *compreendê-lo*, mas não o *conhecemos*¹⁰⁰: captamo-lo numa autêntica penetração, por um jogo das faculdades do nosso espírito em consonância com o que se lhe apresenta como dotado, carregado de sentido. Mas decorre desta teoria a impossibilidade de uma ciência do sentido, ou de um discurso acerca da poesia, ou de um conhecimento da génese de qualquer “*mundo com sentido*”; o saber do sentido perde-se – tal como o da liberdade humana, que permanecerá um mistério para a razão teórica –, no instante em que se quer encerrá-lo num discurso coerente: por outras palavras, o próprio saber da poesia é da ordem da *poesia*. Existe na espontaneidade e no brotar, desfaz-se na reificação.

Precisa-se, pois, com inesperados contornos, a intuição central da leitura que fazemos da obra de Eric Weil, e, com isso, abre-se à luz um novo horizonte significativo da tese em que se formulava essa intuição: é certo que na origem da filosofia, da moral, da política, da religião, da ciência, da arte, se encontra o

⁹⁶ “elle [la poësie] est l’homme même. Et en même temps, elle est, par là même, ce qu’il y a de plus étranger et de plus étrange pour l’homme [...]”, *Ibid.*

⁹⁷ Cf. *Ibid.*

⁹⁸ “[...] une adéquation parfaite entre travail et poésie, entre lutte avec la nature extérieure, contre laquelle il faut se défendre, et pensée poétique qui sanctifie ce travail en le plaçant dans le grand Tout.”, *Id.*, VL, p. 24.

⁹⁹ “Elle [l’humanité] a travaillé, et elle a fait de la poésie – si l’on veut bien nous permettre de donner à ce terme son acception la plus large, celle d’invention de mondes sensés.”, *Ibid.*

¹⁰⁰ No sentido que “conhecer” tem em Kant, como um *traduzir* segundo estruturas *a priori*.

facto, o aí-estar, já, do sentido. É certo que a lógica da filosofia, a filosofia moral, a filosofia política e, diríamos, a filosofia da filosofia kantiana, que Weil lega aos inventores de *mundos com sentido*, assenta num saber primeiro, uma evidência empírica do sentido, – uma *estética*. Mas essa estética, que não é ainda ciência nem discurso – e que nunca, em rigor, o será –, essa estética, que se apresenta, no fundo, como tarefa do “homem que é *“poeta” antes de ser filósofo*”¹⁰¹, encontra-se num limiar de ambiguidade. O filósofo não deve, naturalmente, ignorá-la, embora o faça frequentemente. Mas não pode abordá-la sem correr o risco de arrastar a filosofia para esse ponto de fuga e desequilíbrio em que já se não entende qual o estatuto com que utiliza a *palavra*.

Há, evidentemente, um “*problema do sentido*”, quer dizer, a possibilidade de pôr o sentido, como questão e problema, num discurso. A filosofia fá-lo: ela, que não está na sua posse, mas é constituída pelo sentido e, permanentemente, o visa e busca¹⁰² não esquece, tão-só, a sua origem, mas a própria essência, quando recalca esse tema. Mais: *a limite*, a filosofia virá a reencontrar o sentido na presença, ou seja, a reapossar-se, em si e para si, da sua própria génese. Mas “*a limite*” significa: no ponto onde a filosofia se torna *iluminação e noesis*, i.e., em que, liberta da escada que a conduziu na ascensão, volta a ser *poesia*, coincidindo com o seu sentido e revendo-se na sua presença¹⁰³. Nietzsche e Heidegger, por exemplo, filósofos cujo dizer ora está aquém, ora para além da filosofia, raramente se não situam nesse limiar de ambiguidade.

Pelo contrário, em Eric Weil vive, de tal forma, a consciência daquilo a que poderíamos chamar, com algum dramatismo, *a impotência, inerente ao próprio filosofar, para fazer a filosofia chegar a si*, que só em função dessa consciência poderemos, por fim, perceber por que motivo o outro lado da *necessidade* de se construir uma filosofia estética, capaz de fundar o todo, será a sua *impossibilidade*. A consciência dramática dos limites do filosofar, exprime-a Weil deste modo:

[...] não pode aí haver verdade “da qual se possa falar” senão na forma de um discurso coerente e consciente das condições da sua coerência.¹⁰⁴

Por outras palavras, se o discurso nunca apreende o que visa, e não pode visá-lo senão como a um “exterior”, que outro caminho resta à filosofia, que *passa*, afinal, *também* pelo discurso – como discurso sobre o todo dos discurs-

¹⁰¹ “En un mot, l’homme est poète avant d’être philosophe [...]”, Id., LP, p. 421.

¹⁰² Não faz mais, mesmo, do que visar o sentido que não possui, *a presença ausente* no seu discurso: cf. *ibidem*, p. 421.

¹⁰³ Daí que, na mesma asserção em que Weil nos lembra que o homem é *poeta* antes de ser *filósofo*, nos recorde, ainda, que ele deverá ser de novo *poeta*, após ter sido *filósofo*: “En un mot, l’homme est “poète” avant d’être philosophe, et après l’avoir été.”, *ibid*.

¹⁰⁴ “[...] et qu’il ne peut pas y avoir de vérité “dont on puisse parler” sinon dans la forme d’un discours cohérent et conscient des conditions de sa cohérence.”, Id., Prefácio a: KRUGER, *Critique et Morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1961, p. 10.

sos –, senão conformar-se com o espaço do seu “dizer”, levando-o ao extremo (a consciência das suas condições), sem, porém, o transpor (visto que a consciência das condições de coerência do “dizer” se constitui, ainda, como um dizer)? Em vão tentou superar-se a condição do *discurso* filosófico: instalando-se em algumas das possibilidades extremas da linguagem, pensadores houve que acreditaram ter solucionado o problema. Hegel julgou haver cumprido a filosofia *ab integro* pela realização do *discurso absolutamente coerente*; Heidegger crê haver acedido, já fora, porém, do discurso coerente, ao segredo da linguagem e da poesia, ou seja, ao *sentido na presença*.

A grandeza da lógica da filosofia descobre-se, quanto a nós, principalmente no alcance da escolha que lhe subjaz: a filosofia é infinita, mas o discurso estabelece limites. Ao invés de o abandonar como a um invólucro inútil, preferindo-lhe o *silêncio*, ou, então, a *poesia*, o filósofo, que é, também, enquanto homem, infinito e finito, deverá usar o discurso como instrumento de uma aproximação – irónica, pedagógica –, que, se não capta imediata e directamente a presença, faz, da ausência, uma forma de compreensão, e dela faz, portanto, o modo no qual se lhe dá a presença.¹⁰⁵

Pode, pois, ler-se a lógica da filosofia de acordo com este enfoque:

Leio a progressão da Lógica da Filosofia como um combate dramático para preservar a coerência para além do discurso absoluto que é, também, o discurso do Absoluto.¹⁰⁶

A escolha do discurso, a manutenção da coerência, – da coerência, diríamos, que nos resta, e com que preço!, como recorda Ricoeur¹⁰⁷ –, explica, por fim, esse regresso à *verdade*, com que conclui LP¹⁰⁸.

O lugar da categoria da *Sageza*, na lógica da filosofia, esclarece, portanto, a opção a partir da qual se estrutura o pensar de Weil: trata-se de eleger o discurso como terreno do exercício filosófico; trata-se, ainda – e sempre, afinal – da “*revelação do sentido*”, mas buscando-se, agora, depois de, em revolta contra o *absoluto*, se ter quase voltado costas à coerência, “*a revelação do sentido no discurso, não criação do sentido na poesia*”.¹⁰⁹

O pensar da *dialéctica do sentido e da verdade* na lógica da filosofia, que faz reaparecer a verdade, para coroar, no último capítulo de LP, a reflexão que aí se expõe em discurso e texto, desoculta também, num gesto final, o lugar exacto de *uma estética*, no sistema de Eric Weil.

¹⁰⁵ “L’homme est philosophe, parce qu’il n’est pas dans la présence, mais l’absence qui le porte à comprendre est aussi le mode dans lequel il tient la présence.”, Id., LP, p. 421.

¹⁰⁶ P. RICOEUR, “De l’Absolu à la Sagesse par l’Action” in *Actualité d’Eric Weil*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 411.

¹⁰⁷ Cf. *ibidem*, p. 420.

¹⁰⁸ “Ce qui fait de la “Sagesse” – non du sage – une catégorie – et la dernière, c’est qu’elle relance la “circularité” du système catégorial.”, *idem, ibidem*, p. 421.

¹⁰⁹ E. WEIL, *op. cit.*, p. 436.

8. Ela deverá aí manter-se *pressuposta*, mas não *recalcada*.

Suposta, uma vez que a filosofia é, segundo Weil, uma aposta no discurso e uma assunção da sua insuficiência: a estética vem *antes* e vem *depois* do discurso e, portanto, *já não* e *ainda não* se encontra na filosofia: dá-lhe origem e culmina-a, mas é, *nela*, uma ausência, um adiamento, uma indicação, uma tradução conceptual, isto é, um conceito, – e não *a própria coisa*, e não *a coisa-em-si*, e não *a presença*.

Pressuposta, porém, não equivale a recalcada: quando o filósofo esquece a relação da filosofia com a fonte de que brota, esquece a verdadeira razão da sua tarefa, ignora que filosofar é estar a caminho e, crendo demasiado no discurso, acaba por se despir da *ironia* com que, desde Sócrates, aprendeu a enfrentá-lo.

Não há, portanto, uma *filosofia estética*, no mesmo sentido em que se fala de uma *filosofia moral* ou de uma *filosofia política*. Haveria, sim, uma *estética*, nesta acepção inteiramente nova, que a refere a um “*saber*” primeiro, fundante, “*irrefragável*”, que radica, como se verá, no mais íntimo *sentimento* do indivíduo, confluência da *linguagem* e da *vontade* humanas, movimento espontâneo que permite criar sentido ou “*vê-lo*” no facto, tal como permite construir o discurso, o conhecimento, a ciência, mas de que, precisamente porque está na origem destes, nenhum discurso, nenhum conhecimento ou ciência nenhuma, podem assenhorear-se.

Encontramos, em *LP*, o discurso em que este saber se deixa indicar: é a própria categoria – pura, formal – do *sentido*. Mas sem se definir o estatuto dessa categoria, sem se “*ler*” o significado do seu *vazio*, sem se entender que ela se torna, na ausência da poesia, uma categoria sem atitude, abstraída do *sentimento* que a inspira, não se deu o passo para que o texto verdadeiramente se desvende, e para que perpassasse, na lógica da filosofia, *a presença*, o *sentido da verdade* e a *verdade do sentido*. Dir-se-ia, então, que o discurso do sentido, – como, de resto, todo o discurso –, constitui uma forma oca, quando, ao homem, falta o *sentimento* que o abre para além do mero dizer.

Surge-nos ainda, portanto, um termo forte no quadro da terminologia de Weil, cuja referência se revela aqui indispensável: *sentimento*. O título deste artigo poderia ter sido, sem prejuízo do poder de síntese a que se obriga um título feliz: “A Dialéctica do *Discurso* – ou da *Coerência* – e do *Sentimento*”.

O homem do sentimento – de que Parménides ou, em alguns momentos, Platão¹¹⁰, são dignos representantes, e, Pascal ou Jacobi¹¹¹, seus expoentes

¹¹⁰ “Pour Platon lui-même, c’est le sentiment et lui seul qui fonde la philosophie, et ce n’est pas une lubie s’il se refuse à communiquer la vérité par des traités et des exposés “théoriques” qui ne peuvent servir qu’à l’introduction: l’essentiel, l’accès à la vérité qui est au fond, ne peut pas être enseigné; l’étincelle passe d’homme à homme grâce à l’amour.”, *ibidem*, p. 189, nota 4

¹¹¹ Apesar de nunca citado ou quase nunca, sequer, referido, Jacobi é claramente o filósofo que Weil tem quase sempre em mente quando pensa, nesta acepção, o *sentimento*: cf. JACOBI, “Über die Lehre des Spinoza”, Briefen an Herrn Moses Mendelssohn,

máximos – está consciente de uma certa vacuidade do intelecto (*Verstand*), ou da insuficiência deste para abranger a verdade última, que, porém, o ser humano, – mais complexo e profundo do que a sua inteligência conhece, mais vasto em razões do que aquelas com que a sua razão conta – misteriosamente intui. Quer se lhe dê o nome de inspiração, o de fé, de intuição, *noesis*, amor, o *sentimento* é o que une¹¹², o que liga e ilumina, a vivência, dentro de si próprio e como plenitude, do sentido e da poesia. Que explica ou justifica o discurso? Que me demonstra ou prova ele? Nada: não é, em última instância, a análise das razões que o discurso expõe nem dos factos que este descreve, o que convence – mas a *com-preensão* (ou o *sentimento*) do sentido que, fora daquele e sem deixar conter-se nos limites da forma discursiva, verdadeiramente o funda.

A conclusão da nossa pesquisa parecerá, porventura, insatisfatória, como se tivéssemos seguido uma intuição cujos resultados oferecem bem menos do que as expectativas que se foram, entretanto, suscitando. Se houvesse que responder-se a esta objecção, dir-se-ia que decorre de uma análise superficial: na verdade, uma certa amargura é a outra face da lucidez do filósofo weiliano. Com que misto de sentimentos encaramos a reflexão que aborda as categorias do pensar, aprofundando cada uma delas até ao seu cerne, mas acabando por se despedir das mais marcantes? Como encarar a filosofia que viveu e pensou interiormente *Deus*¹¹³ ou o *absoluto*¹¹⁴, – para evocar somente duas matrizes de grande intensidade –, e lhes renuncia? Como suportar a sede e a nostalgia da *presença*, num sistema que lhe toca por momentos, que no-la concede por instantes¹¹⁵, mas *que sabe* e se *inter-dita* de olvidar que a finitude é a condição do homem – ainda que tornado

Werke, Ed. F. Roth und F. Koppen; reedição Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976.

¹¹² “*car le sentiment ne lie-t-il pas ce qui est différent, l’homme à la femme, l’âme à la nature, le créateur à la créature?*”, E. WEIL, *op. cit.*, p. 183.

¹¹³ “[...] *un dialogue avec lui qui reconnaît en lui l’homme qui a dit adieu à Dieu. Dans la Logique de la Philosophie, cet adieu est un adieu déchirant, d’autant plus déchirant que les pages sur le croyant sont admirables et témoignent d’un immense respect et d’une compréhension approfondie [...]*”, P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 409.

¹¹⁴ “*Eric Weil semble nous dire: vous n’avez pas le droit d’être post-hégélien sans être passé par Hegel [...]. Il semble nous dire: il est plus coûteux que vous ne penserez jamais d’être post-hégélien. Qui n’est pas passé par là ne sait pas de quoi il parle et ce que parler veut dire.*”, *ibidem*, p. 411.

¹¹⁵ “*jamais il ne sera raison totalement; mais il le sera quelquefois, il sera quelquefois libre, quelquefois, pour quelques instants, il sera dieu, il sera présent devant le monde présent, positivité par la négation de la négativité inconsciente; et c’est pour ces instants de suprême bonheur, de plénitude indicible, inénarrable, qu’il vivra, qu’il acceptera, en tant qu’homme, la gêne à laquelle n’échappera jamais l’animal en lui.*” E. WEIL, *op. cit.*, p. 11.

filósofo –, que a violência é a sombra inextirpável do sentido, e que o mal tem raiz no centro insondável do ser humano? Não é uma filosofia pessimista ou um pensar que se compraz na derrota, mas outra coisa. Não é a pura assunção de uma impossibilidade do homem, mas o valorizar – associado, embora, ao desencantamento, não iludindo alguma tristeza perante os absolutos falidos e a inocência perdida – das possibilidades humanas. E, deste ponto de vista, o presente ensaio ganha uma importância decisiva. Sabemos, terminando o trabalho, que Eric Weil não poderia ter construído uma *filosofia estética*: mas, no mesmo momento, confirmamos que não se compreenderia o sistema, sem carrear os elementos que este nos fornece para que se situe e clarifique a sua origem, lembrando que a *poesia* (i.e., o fundar de um sentido em jogo com o sentido do mundo sensível) o percorre enquanto movimento genético e fundamento não-tético, e que essa dimensão, que pertence, numa acepção que definimos previamente, à estética, essa dimensão estética do discurso, *que não é objecto*, e sobre a qual não há discurso, é o primeiro e o último pressuposto do discurso filosófico de Eric Weil.

RÉSUMÉ

LA DIALECTIQUE DE LA VÉRITÉ ET DU SENS:

QUELQUES CONTRIBUTIONS POUR SITUER UNE *ESTHÉTIQUE* CHEZ WEIL

L'étude de la dialectique de la Vérité et du Sens chez Weil nous conduit, dans cet essai, à envisager pourquoi n'aurait-il pas élaboré une *philosophie du sens* de l'être-là (ce que nous apellons ici, dans l'acception kantienne de la *Kritik der Urteilskraft*, plutôt que dans celle de Baumgarten: une *réflexion esthétique*), et quelle est la signification profonde de cette absence, étant donné que le sens constitue, selon Eric Weil, le fond et le fondement de tout discours, de toute philosophie et de toute vérité. On y cherche à montrer, finalement, l'impossibilité de cette esthétique: la proximité entre la *philosophie* et la *poésie* (poésie en tant que lieu-même de *création de sens*), chez Weil et selon lui, veut dire que le philosophe ne devra pas refouler la mémoire de la naissance de la philosophie à partir de la poésie, mais, aussi, qu'il ne pourra pas y parler philosophiquement, ou, donc, mettre en discours et en science – une *esthétique*, justement – ce mouvement de sens qui fonde le discours philosophique.

A OBJECTIVIDADE NA FILOSOFIA MORAL DE IMMANUEL KANT

Célia Teixeira

Instituto de Filosofia da Linguagem, UNL

[Uma regra moral só é objectiva e universalmente válida se valer sem condições contingentes e subjectivas, que distinguem um ser racional de outro.

Kant

1. Introdução

Uma das obras monumentais da filosofia ocidental é, sem dúvida, a *Crítica da Razão Pura* (1781/1787) de Immanuel Kant. O objectivo que ele se propõe alcançar é o de limitar as pretensões da metafísica especulativa, estabelecendo simultaneamente princípios *a priori* que têm de ser supostos se queremos explicar como conhecemos com objectividade a ordem do mundo sensível. São estes princípios que vão permitir fazer a distinção crucial entre o mundo das aparências e o mundo tal como é em si mesmo. Esta preocupação pela objectividade será transportada para o domínio da ética. São duas as obras fundamentais onde Kant sistematiza a sua teoria moral: a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e a *Crítica da Razão Prática* (1788).

A ética kantiana vai estabelecer o marco onde a discussão acerca da objectividade e da não objectividade da moral se inicia. O seu objectivo não se limita à produção de uma teoria moral internamente consistente e que concordasse o mais possível com as nossas intuições morais. Acima de tudo, ele pretende colocar a moral sobre fundamentos inteiramente racionais. Ao fazê-lo, acaba por ligar a moralidade a uma concepção do homem como agente racional e livre. Kant pretende refutar aquelas concepções éticas, como a de David Hume, que pretendiam colocar a moral ao serviço dos sentimentos e desejos. Paradigmático deste tipo de concepções é a frase de Hume, “a razão é, e deve ser, a escrava das paixões” (*Treatise*, pp. 414). Para Kant, agir moralmente é agir racionalmente e agir imoralmente é agir irracionalmente.

As paixões podem ou não impelir-nos a agir contra os imperativos morais, mas a consciência moral não é uma questão de sentimentos ou desejos. A moralidade, alerta-nos Kant, não pode estar ligada a uma pessoa por causa dos sentimentos ou desejos que ela possui num certo momento; afinal, uma pessoa pode não possuir qualquer tipo de desejo e, diz ele, seria absolutamente intolerável dizer que ela não pode agir moralmente por causa de tal contingência. Uma pessoa, ao ver-se a si mesma meramente como um agente racional, com o objectivo de agir moralmente, está a tomar-se como livre das influências causais dos seus desejos e paixões particulares, interesses esses que poderiam de outro modo levá-lo a agir para os satisfazer. Mas, ao agir moralmente, libertando-se das amarras do seu eu fenomenal, o agente moral realiza a sua liberdade suprema.

Esta revolução no seio da ética, levada a cabo por Kant ao reclamar princípios objectivos no domínio da moral, não deixou de suscitar muitas dúvidas e críticas. Mas, muitos foram aqueles que se reclamaram do seu legado ao proporem eles mesmo teorias morais alternativas. O mais aclamado dos seus discípulos é, talvez, o filósofo americano, Thomas Nagel. Em *The Possibility of Altruism*, Nagel defende, tal como Kant, que as únicas razões aceitáveis que temos para agir moralmente são aquelas que podem ser formuladas de um ponto de vista impessoal, isto é, sem qualquer referência a desejos ou interesses. O que está em causa é a existência de razões para agir que sejam especificamente morais; é porque elas representam requisitos morais que podem motivar a agir, e não vice-versa.

Numa passagem do aclamado livro *The Last Word* de Thomas Nagel, é-nos apresentado um resumo daquilo que está em causa quando pretendemos defender a objectividade na moral, que não posso deixar de citar pela sua clareza e sagacidade:

Admito sem questionar que a objectividade do raciocínio moral não exige que ele tenha uma referência externa. Não há análogo moral do mundo exterior — um universo de factos morais que nos afecte causalmente. Ainda que tal suposição fizesse sentido não apoiaria a objectividade do raciocínio moral. A ciência, que este tipo de realismo edificador toma como modelo, não deriva a sua validade objectiva do facto de partir da percepção e de outras relações causais entre nós e o mundo físico. O verdadeiro trabalho vem depois disso, sob a forma de raciocínio científico activo, sem o qual nenhuma quantidade de impacto causal sobre nós com origem no mundo exterior geraria uma crença nas teorias de Newton ou de Einstein, nem na biologia molecular.

Se nos satisfizéssemos com o impacto causal do mundo exterior sobre nós, estaríamos ainda ao nível da percepção sensorial. Se podemos achar que as nossas crenças científicas são objectivamente verdadeiras, não é porque o mundo exterior cause a existência delas em nós, mas porque podemos chegar a essas crenças por meio de métodos que são plausivelmente fidedignos, em

virtude do seu sucesso na selecção da melhor de entre várias hipóteses rivais que sobrevivem às melhores críticas e questões com que as podemos confrontar. A confirmação empírica desempenha um papel vital neste processo, mas não pode fazê-lo sem teoria.

O pensamento moral não diz respeito à descrição e explicação do que acontece, mas a decisões e à sua justificação. É sobretudo porque não temos métodos para pensar sobre a moralidade que sejam por comparação incontrovertidos e bem estruturados que uma posição subjectivista é aqui mais credível do que em relação à ciência. Mas tal como não havia garantia, nos princípios da especulação cosmológica e científica, de que nós, seres humanos, tínhamos a capacidade de chegar à verdade objectiva para além do que a percepção sensorial nos fornecia – não havia garantia de que essa procura era mais do que o tecer de fantasias colectivas –, também não pode haver uma decisão prévia quanto à questão de saber se estamos ou não a falar de um assunto real quando reflectimos e discutimos sobre a moralidade. A resposta tem de vir dos próprios resultados. Só o esforço de raciocinar sobre a moralidade nos pode mostrar se isso é possível – só esse esforço nos pode mostrar se, ao pensar sobre o que fazer e como viver, poderemos encontrar métodos, razões e princípios cuja validade não tenha de ser subjectiva ou relativisticamente restringida.¹

O objectivo deste pequeno ensaio é, precisamente, o de verificar se a teoria moral que Kant nos propõe consegue ou não apresentar-se como credível, fazendo face às teorias subjectivistas e respondendo eficientemente à questão de saber como é possível encontrar princípios morais objectivos que nos motivem a agir moralmente e como podemos nós justificar tais princípios se, tal como disse Nagel, não temos métodos absolutamente incontrovertidos que nos permitam pensar a moralidade.

2. Moralidade e senso-comum

Uma das características da filosofia moral de Kant é o facto de esta partir da análise do pensamento moral das pessoas comuns. Segundo Kant os filósofos que o antecederam estavam enganados em pensar que a moralidade é algo que apenas as elites culturais podem possuir. Todos os seres racionais têm intuições morais pré-filosóficas. E o trabalho do filósofo é o de clarificar e analisar essas intuições que todos os seres racionais possuem. É claro que as pessoas comuns não têm a obrigação de exprimir de modo adequado as suas intuições morais; esse é o trabalho do filósofo, o de clarificar os conceitos e as noções morais. Deste modo, e segundo Kant, o trabalho do filósofo, e aquilo que ele próprio se propõe fazer, é o de precisar e formular aquilo que já é inerente à estrutura racional de todos os homens, nomeadamente, a derradeira norma moral. Houve quem o criticasse dizendo que ele não disse nada

¹ Thomas NAGEL, (1997), *The Last Word*, Oxford University Press, Oxford, pp. 101-102.

de novo ao estabelecer o princípio da moralidade. A esse propósito diz Kant: “Mas, quem quereria introduzir um novo princípio de toda moralidade e, por assim dizer, descobrir esta como se, antes dele, o mundo estivesse totalmente na ignorância ou no erro acerca da natureza do dever?” [CRPr, A 15n]²

Ao construir a sua teoria ética com base nas intuições morais que se encontram ao alcance de qualquer agente racional, Kant está a formular a própria condição de possibilidade da Lei moral. Uma moral que não esteja objectivamente ao alcance de todos, não de modo externo como no caso de um mundo de factos morais, mas como inerente à nossa própria razão, de modo a permitir-nos pensar a moralidade, não poderia ser tomada como legisladora. A consciência moral tem de ser algo que todos os agentes possuam se queremos instituí-la como possuindo em si mesma um valor intrínseco universal. Mas, a análise dessa consciência moral que se encontra na posse de todos os seres racionais vai mostrar que todos nós seres humanos, no exercício da nossa racionalidade, somos constantemente pressionados por dois elementos que entram em conflito: os firmes princípios morais e a tentação constante em não seguir esses princípios. No entanto, é este conflito aceso que nos permite conhecer a natureza da moralidade. Enquanto seres finitos e imperfeitos sentimo-nos inclinados para agir de acordo com os nossos desejos na busca daquilo que nos dá maior prazer. Contudo, é nessa busca que, segundo Kant, somos confrontados com o desafio da nossa razão em testar a aceitabilidade moral das acções que pretendemos empreender. Aquilo que subjectivamente *desejamos* fazer é sempre confrontado com um ideal racional e objectivo daquilo que *devemos* fazer.

É porque nós somos criaturas racionais, mas imperfeitas, acrescenta Kant, que temos consciência que as nossas obrigações morais nos compelem a agir mediante um imperativo. E é esta forma de imperativo, esta forma de lei, que é característica das nossas obrigações morais, que espelha a natureza objectiva da moralidade:

[...] Para um ser, no qual, a razão não seja o único princípio determinante da vontade, esta regra é um *imperativo*, isto é, uma regra que é designada por um dever (*Sollen*), que exprime a obrigação (*Nötigung*) objectiva da acção, e significa que, se a razão determinasse inteiramente a vontade, a acção dar-se-ia inevitavelmente segundo esta regra. Os imperativos têm, pois, um valor objectivo e são totalmente distintos das máximas, enquanto princípios subjectivos. [CRPr, A 36-A 37].

Mas, poderíamos perguntar, o que significa ter a moralidade valor objectivo? Por exemplo, quando dizemos que as leis da natureza são objecti-

² KANT (1788), *Crítica da Razão Prática* [CRPr], Trad. de Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1994.

vas, o que estamos a dizer é que elas se aplicam de modo universal e necessário; estas aplicam-se a todos sem excepção. Do mesmo modo, quando dizemos que as leis ou imperativos morais são objectivos, estamos a dizer que se aplicam a todos os seres racionais sem excepção, sendo portanto independentes de condições contingentes que subjectivamente variam de pessoa para pessoa – isto é, têm um carácter universal de aplicação. Afinal, como nos diz Kant, “a regra só é objectiva e universalmente válida se valer sem condições contingentes e subjectivas, que distinguem um ser racional de outro.” [CRPr, A 38] Assim, as acções quando julgadas de modo objectivo como boas ou más, são julgadas sem qualquer referência aos nossos sentimentos e inclinações. Consequentemente, não podemos apelar aos nossos sentimentos e desejos para justificar a nossa desobediência à lei moral; nada podemos fazer para justificarmos o facto de termos desobedecido à lei moral. Afinal, a característica que a lei moral possui de se aplicar com *absoluta necessidade* nada mais é do que nos levar a agir de certo modo, mesmo quando os nossos desejos são opostos a tal acção.

Kant vai ainda alertar-nos para o facto de que ao agirmos apenas de acordo com as nossas inclinações e desejos, desobedecendo à lei moral, na procura do prazer, em geral, e da felicidade, em particular, podemos acabar por nos prejudicarmos a nós mesmos, pondo em causa a própria noção de felicidade. Pois, apesar de “assegurar cada qual a sua própria felicidade ser um dever (pelo menos indirectamente); pois a ausência de contentamento com o próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação* para *transgressão dos deveres*. Mas, também sem considerar aqui o dever, todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exactamente nesta ideia que se reúne numa soma todas as inclinações. Mas o que prescreve a felicidade, porque é geralmente constituído de tal maneira que vai causar grande dano a algumas inclinações, de forma que o homem não pode fazer ideia precisa e segura da soma de satisfação de todas elas a que chama felicidade [...]”. [FMC, BA11-BA12]³.

É desta análise das intuições morais pré-filosóficas das pessoas comuns que Kant deriva toda a sua perspectiva acerca da natureza da moralidade. Mas, mesmo que sejamos levados a concordar com tais conclusões, Kant tem ainda de mostrar como é que as regras morais podem ser universal e necessariamente verdadeiras para todos os seres humanos, ou mais forte ainda, para todos os seres racionais, se é que existem outros para além de nós, em qualquer período de tempo⁴.

³ KANT (1785), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* [FMC], Trad. de Paulo Quintela, Edições 70, Lisboa, 1995.

⁴ Como já se pode adivinhar, Kant defende uma teoria moral ahistórica, uma característica da sua teoria que tem sido amplamente criticada, mas que não deixa de ser uma condição de possibilidade para qualquer ética objectivista.

3. Objectividade: argumentos cépticos

Antes de Kant, um dos grandes opositores acerca da objectividade dos princípios morais tinha sido David Hume. Segundo este filósofo apenas podemos possuir conhecimento das nossas próprias sensações. Por mais convictos que estejamos acerca de qualquer coisa que está para lá das nossas sensações, não poderemos provar que essas convicções sejam mais do que isso, ou seja, meras convicções. Afinal, diz Hume, que outra coisa poderão os princípios morais ser, senão a expressão das nossas inclinações e sentimentos? Uma vez que a única coisa que nos leva a agir são os nossos desejos, e a razão por si só não pode motivar a agir, a única explicação racional para as nossas acções tem de estar fundada no facto de contribuírem para a satisfação dos nossos desejos. A nossa razão apenas se aplica aos meios, e não pode ter qualquer poder para além da satisfação dos nossos desejos. Não existe qualquer poder inato da razão que nos permita agir contrariamente aos nossos desejos, e logo a razão não possui qualquer poder que lhe permita determinar a vontade de modo objectivo.

Para responder a esta objecção é preciso, antes de mais, fazer uma distinção, muito importante na filosofia de Kant, entre razão prática e razão teórica. A razão teórica funciona como princípio orientador das nossas crenças, a razão prática funciona como princípio orientador das nossas acções. A primeira pretende chegar à verdade, a segunda à rectidão. A razão teórica “[...] é determinada pela constituição do objecto [...]” [CRPr, A 36], a razão prática “tem [...] a ver com princípios determinantes da vontade [...]” [CRPr, A 36]. À razão teórica, quando usada legitimamente, chama Kant *entendimento*. O entendimento produz juízos que podem ser verdadeiros ou falsos. A razão prática produz *imperativos*, que podem levar a agir, mas que não podem ser nem verdadeiros nem falsos. Deste modo, a razão prática consiste na justificação dos imperativos, e o problema é o de definir um conceito de objectividade que consiga aplicar-se a tais imperativos e que consiga, deste modo, gerar um sistema moral coerente. É precisamente este empreendimento que Hume põe em causa.

Sem dúvida que, na *Crítica da Razão Pura*, Kant defende que apenas podemos conhecer o mundo através dos nossos órgãos sensoriais e que os nossos processos perceptivos afectam radicalmente o modo como o mundo nos é apresentado⁵. Contudo, daqui não se segue que Hume tenha razão. Kant

⁵ “O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objecto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos *dado* um objecto; pela segunda é *pensado* em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito)”, KANT, *Crítica da Razão Pura* [CRP], Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, B74.

vai mesmo defender que o sucesso que a ciência alcançou e em particular a física newtoniana, não pode ser devido ao modo como nós subjectivamente olhamos para o mundo. Para que possamos explicar esse sucesso da física newtoniana, temos de o fazer mediante bases *objectivas* que expliquem o modo como a ciência consegue estabelecer leis que regem o modo como o mundo funciona. Não esqueçamos que, como alerta Kant, “[...] não é a universalidade do assentimento que prova a validade de um juízo (isto é, a validade do mesmo como conhecimento), mas que, se essa validade objectiva fosse encontrada de modo causal, ele não poderia produzir uma prova da concordância com o objecto (*Objekt*); pelo contrário, só a validade objectiva constitui o fundamento de um consenso universal necessário.” [CRPr, A 25] Em geral, os juízos subjectivos aplicam-se de modo meramente contingente e acabam por nos dizer mais acerca da pessoa que os produziu do que do modo como o mundo é. Ao contrário, os juízos objectivos, não dependem de quem os produz, mas aplicam-se de modo universal e necessário. E, se os juízos morais, tal como Kant pretende defender, são objectivos, então têm de estar disponíveis para todos os agentes racionais e têm de ser necessários.

Muitas são as vezes em que Kant nos alerta para o facto de a moral não poder, de modo algum, ser fundada na experiência.

Com efeito, relativamente à natureza, a experiência dá-nos a regra e é a fonte da verdade; no que toca às leis morais a experiência é (infelizmente!) a mãe da aparência e é altamente reprovável extrair as leis acerca do *que devo fazer* daquilo *que se faz* ou querer reduzi-las ao que é feito. [CRP, A 319-B 375]

É importante ter em conta que as acções humanas racionais são *sempre* intencionais. Isto é, envolvem a nossa deliberação de modo a que a acção nos possa proporcionar um certo estado de coisas do qual estamos conscientes e em cuja realização estamos interessados. Contudo, temos certos sentimentos inteiramente causados pela nossa razão, pela nossa *faculdade de desejar superior*. Neste caso, somos motivados a agir sem qualquer interesse sensível, e só neste caso temos um interesse moral distinto. Se é o caso que a vontade “se preocupa” em agir como deve, temos de sentir respeito pelas exigências morais. Mas este sentimento de respeito funda-se apenas no nosso reconhecimento *a priori* da lei da nossa própria razão, da lei moral.

Todas as regras práticas *materiais* colocam o princípio determinante da vontade na *faculdade de desejar inferior* e, se não existissem leis *puramente formais* que determinassem suficientemente a vontade, também não poderia admitir-se uma *faculdade de desejar superior*. [CRPr, A 41]

A conclusão kantiana a reter, é que a moralidade só é possível se a razão por si só for a *faculdade de desejar superior*, que, através da reflexão pelo

seu próprio poder, independentemente da experiência e de todos os nossos desejos e inclinações, pode desenvolver um sistema de princípios morais através dos quais se possa determinar o que é bom e assim nos motive a agir no seu encaicho.

4. Objectividade moral: uma teoria da acção

Uma das questões mais importantes na tentativa de fornecer uma teoria moral objectivista, é a questão de saber se a razão, por si só, nos pode motivar a agir. Ou, para usar as palavras de Kant, trata-se da questão de saber

[...] se a razão se basta a si mesma para determinar a vontade ou se ela pode ser um princípio de determinação apenas enquanto empiricamente condicionada. [CRPr, A 30]

Numa teoria não objectivista a resposta à questão de saber o que nos motiva a agir é muito simples: agimos para satisfazer os nossos desejos e inclinações. Nestes casos, em que agimos por inclinação, a razão é, na terminologia de Kant, *empiricamente condicionada*, e a sua única função é servir os nossos interesses e desejos ajudando-nos a conseguir o que queremos. Mas, como já vimos, este tipo de acções não têm valor moral. Só podemos ser agentes morais se as nossas acções racionais não se limitarem à satisfação dos nossos interesses e desejos, isto é, se as nossas acções racionais não forem *empiricamente condicionadas* ou *dependentes de condições patológicas*.

O que aqui está em causa é que quando pensamos agir moralmente não podemos basear a nossa decisão naquilo que desejamos ou não. Apenas podemos determinar como agir moralmente se nos abstrairmos de qualquer condicionamento sensível, isto é, de acordo com normas fornecidas pela nossa razão, normas estas que põem de lado os nossos desejos individuais. Deste modo, uma acção que contenha valor moral é aquela acção que se pratica porque temos um interesse imediato em praticá-la, sem agirmos por interesse.

O princípio subjectivo do desejar é o *móbil* (*Triebfeder*), o princípio objectivo do querer é o *motivo* (*Bewegungsgrund*); daqui a diferença entre fins subjectivos, que assentam em móbeis, e objectivos, que dependem de motivos, válidos para todo o ser racional. Os princípios práticos são *formais* quando fazem abstracção de todos os fins subjectivos; mas são *materiais* quando se baseiam nestes fins subjectivos e portanto em certos móbeis. [FMC, BA 63-BA 64]

Assim, temos de ser capazes de exercer o nosso poder causal sem sermos influenciados para o fazer por condições que estejam fora da nossa

razão, incluindo os nossos interesses e desejos. Por si só, o poder da razão tem de ser capaz de afectar os nossos interesses e desejos de duas formas: tem de ser capaz de nos motivar suficientemente a agir moralmente, e tem também de ser capaz de, quando necessário, se opor aos desejos que sejam contrários à nossa acção moral. A este poder chama Kant o poder da *razão pura* ou da *razão pura prática*. Esta é, sem dúvida a tese central da filosofia moral de Kant: a ideia de que a razão moral ou a *razão pura prática* tem um poder cognitivo e motivacional, consegue por si mesma determinar como devemos agir e consegue igualmente motivar-nos a empreender a acção determinada como moralmente boa sem recorrer a quaisquer interesses prévios. É esta tese que se costuma dizer que constitui a revolução copernicana de Kant, pois ninguém antes de Kant tinha ousado afirmar que a razão possuísse um tal poder.

5. Liberdade e autonomia

A essa capacidade que um ser racional tem de agir de acordo com leis objectivas determinadas unicamente pela razão, chama Kant *liberdade*. Kant vai distinguir dois usos de liberdade: um (i) *negativo*, que incorpora a nossa capacidade de agir independentemente de quaisquer outras causas para além da nossa própria vontade ou razão prática, isto é, “[...] a independência a respeito de toda a matéria (isto é, de um objecto desejado) [...]” [CRPr, A 58]; outro (ii) *positivo*, que refere o poder causal da razão em se auto-determinar, permitindo-nos agir autonomamente, apenas com base na nossa razão, isto é, “[...] a determinação do livre arbítrio pela simples forma legislatora universal [...]” [CRPr, A 59]. Deste modo, ser livre é ser moralmente responsável. Segundo Kant, “[...] vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa.” [FMC, BA 98].

Para Kant só com o postulado da liberdade é que faz sentido falar em leis morais e razão prática, e sem dúvida que só um ser racional ou dotado de razão pode ser inteiramente livre, isto é, no sentido positivo e negativo acima definido. A liberdade não é mais do que a mera subordinação à lei moral, e nunca é tão intensa como o é quando reconhecemos a necessidade da lei e a sua absoluta autoridade sobre as nossas acções enquanto agentes morais.

De modo a perceber exactamente o que aqui está em causa é importante distinguir entre uma acção praticada de acordo com a lei – ou conforme ao dever, uma vez que o dever não é mais do que a obediência à lei – e uma acção praticada pela lei – ou por dever. Por exemplo, uma pessoa pode agir de acordo com a lei, motivada pelo medo ou por coerção ou na esperança de receber uma recompensa. Nestes casos, e uma vez que não foi a lei em si que o motivou a agir, a sua acção não tem valor moral, pois depende de factores extrínsecos à própria lei. Agir por dever ou pela lei, é o único tipo de acção com valor moral intrínseco, pois esta é a única acção que é intrinsecamente

boa pelo seu próprio querer, não podendo ser um meio para obter outra coisa qualquer que desejamos. Uma vez que o que nos motiva a agir neste caso é em si intrínseco à lei, surge do mero exercício da razão. Logo, ao agir por dever um agente racional expressa ao mesmo tempo aquilo a que Kant chama a *autonomia da vontade*. Note-se que, na maioria das vezes, a palavra ‘autonomia’ tem o mesmo significado que a palavra ‘liberdade’. E, por definição, uma pessoa autónoma, é uma pessoa que ajuíza e age livremente, tanto no sentido negativo de liberdade como no sentido positivo, simplesmente por meio dos princípios da razão. Assim, uma acção autónoma é determinada por mera reflexão racional, que é suficiente para determinar a acção. Deste modo, para Kant, o significado de ‘agir autonomamente’ não é mais do que a nossa habilidade e responsabilidade para saber o que a moralidade requer de nós e a nossa determinação para não agir imoralmente.

Em oposição à *autonomia* da vontade encontra-se a *heteronomia* da vontade. Um agente que age em heteronomia não age segundo os mandamentos da razão, mas, por exemplo, age por medo ou amor ou na esperança de obter uma recompensa. Aquele que age em heteronomia, age segundo preceitos práticos e a sua acção é destituída de valor moral. As máximas de uma acção heterónima, ao contrário das da acção autónoma, têm um carácter contingente. Estas são máximas materiais obtidas pela experiência: determinam os meios para chegar aos fins desejados. E é porque servem os desejos, e não a razão, que são heterónimas e destituídas de valor moral. Elas motivam a agir apenas de modo condicional e subjectivo; só agimos segundo estas máximas se temos desejos que elas ajudam a satisfazer, caso contrário podemos ignorá-las – estas são preceitos práticos ou imperativos hipotéticos. Ora, as regras fornecidas pela razão em si mesma, são radicalmente diferentes destas máximas: são regras que se aplicam sem excepções, isto é, de modo universal e necessário para todos os seres racionais (são objectivas).

Por conseguinte, jamais deve considerar-se como lei prática um preceito prático, que inclui em si uma condição material (portanto empírica). Pois, a lei da vontade pura, que é livre, coloca esta vontade numa esfera totalmente diversa da [esfera] empírica e a necessidade que ela exprime, visto não dever ser nenhuma necessidade natural, pode consistir, pois, unicamente nas condições formais da possibilidade de uma lei em geral. Toda a matéria das regras práticas se baseia sempre em condições subjectivas, que não lhe conferem nenhuma universalidade para seres racionais a não ser a universalidade simplesmente condicionada (no caso de eu *desejar* isto ou aquilo, o que devo então fazer para o tornar real), e todas elas giram conjuntamente em torno do princípio da *própria felicidade*. [CRPr, A 59-A 60].

Uma vez que os preceitos práticos (os imperativos hipotéticos) não determinam a vontade simplesmente como vontade, não são leis. As leis

originam-se no raciocínio puro prático e aquilo que as caracteriza é a sua forma. Estas leis são regras que estabelecem pela sua forma o que é agir racional e moralmente e, consequentemente, objectivamente. A isto chama Kant a *lei da Liberdade* ou da *autonomia*, e articula numa única fórmula aquilo que se disse acerca da natureza da moralidade, a saber: um agente moral é um agente que pode agir autonomamente, ou seja, que pode agir por amor à lei com base em regras objectivas estabelecidas pelo mero uso da sua razão. “O que unicamente interessa aqui é a determinação da vontade e o princípio determinante da máxima desta enquanto vontade livre, e não o resultado.” [CRPr, A 79]

6. A objectividade do Imperativo Categórico

Kant, diz-nos que é porque nós somos seres apenas contingentemente racionais e porque somos imperfeitos que as regras práticas nos aparecem como imperativos, que nos dizem como devemos agir de modo a agir moralmente. O facto de sermos imperfeitos leva-nos muitas vezes a agir contra a razão de modo a satisfazermos os nossos interesses e desejos. Estes casos, a que Kant chama de preceitos práticos, aparecem-nos também na forma de imperativos, embora de modo hipotético, e que podemos não seguir bastando para isso alterar os desejos a satisfazer. Uma vez que somos muitas vezes tentados a agir imoralmente, a lei da autonomia também nos aparece como um imperativo. E uma vez que os imperativos morais não são empiricamente condicionados, fundando-se meramente na razão para nos dizerem o que devemos dizer, eles são objectivos e deste modo leis genuínas.

A regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve a acção como meio para o efeito, como intenção (*Absicht*). Mas, para um ser, no qual a razão não seja o único princípio determinante da vontade, esta regra é um *imperativo*, isto é, uma regra que é designada por um dever (*Sollen*), que exprime a obrigação (*Nötigung*) objectiva da acção, e significa que se a razão determinasse inteiramente a vontade, a acção dar-se-ia inevitavelmente segundo esta regra. [CRPr, A 36]

[...] Os próprios imperativos, quando são condicionados, isto é, quando não determinam a vontade simplesmente como vontade, mas apenas em vista de um efeito desejado, quer dizer, quando são imperativos hipotéticos, são sem dúvida *preceitos práticos*, mas não leis. Estas últimas devem determinar suficientemente a vontade como vontade, ainda antes de eu perguntar se tenho a faculdade necessária para produzir o efeito desejado; devem por conseguinte, ser categóricas, de outro modo não são *leis*, porque lhes falta a necessidade, a qual, se deve ser prática, tem de ser independente de condições patológicas e, portanto aderentes de modo contingente à vontade. [...] Porque a regra só é

objectiva e universalmente válida se valer sem condições contingentes e subjectivas, que distinguem um ser racional de outro. [CRPr, Â 37-A 38].

Podemos daqui extrair que a objectividade do imperativo categórico consiste em três aspectos: (i) primeiro, no facto de não fazer referência a condições patológicas como desejos e necessidades individuais, mas apenas à razão em si mesma. Daqui segue-se que não distingue qualquer ser racional de qualquer outro, aplicando-se de modo universal a todos os agentes racionais. Um segundo aspecto (ii) é o facto do agente racional ser coagido pela razão a aceitar o imperativo categórico. O que significa que este imperativo é uma lei tão fundamental da razão prática como a lei da não-contradição o é para o pensamento. Daqui segue-se que não aceitá-lo é não usar a razão prática. Logo, tal como a lei da não-contradição, não pode ser racionalmente rejeitado. Por último, (iii) aceitar este imperativo é aceitar um motivo para agir, é ser persuadido a obedecer.

Podemos concluir que, uma vez que o imperativo categórico é empiricamente incondicionado, baseando-se na razão em si mesma, se (i)-(iii) estiverem correctas, algo que iremos ver aquando da justificação da moral, o raciocínio prático, por si só, pode fornecer motivos objectivos para agir. E assim, a crítica de Hume, isto é, que toda a razão prática é escrava dos desejos, é rejeitada. A lei moral torna-se não só universal, mas também necessária, pois não podemos exercer a razão prática sem afirmá-la, explícita ou implicitamente. O imperativo categórico tem assim *necessidade objectiva*, pois abstrai de qualquer condicionamento empírico fundando-se apenas no exercício da razão pura prática.

Ao justificar o imperativo categórico, Kant vai discernir o objectivo e estrutura da razão prática. Este vai ser formulado de quatro maneiras diferentes, mas, segundo Kant, são todas equivalentes, isto é, diferentes formulações da mesma lei moral. A primeira dessas formulações é designada como fórmula da lei universal.

Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal. [FMC, BA 52].

Por vezes, o imperativo categórico também nos obriga explicitamente a agir em oposição aos nossos desejos e deste modo funciona como uma proibição:

[Não devo agir excepto] de maneira a que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal. [FMC, BA 17].

Kant, diz-nos que uma vez que o princípio da boa vontade não pode ser derivado de nenhum fim subjectivo particular, nada pode ser visto como

princípio da boa vontade, a não ser a conformidade das nossas acções com a lei universal. Por outro lado, uma vez que o imperativo categórico só pode conter para além da lei, apenas a necessidade de que a máxima seja conforme à lei, esta lei não pode conter mais nada a não ser a universalidade da lei enquanto tal. A ideia de Kant, é que só uma lei que seja universalmente válida pode dar origem a uma boa vontade incondicionada – isto é, a possibilidade de ser seguida por todo o ser racional é a única coisa que essa lei pode fornecer. Deste modo, a universalidade da lei é a fonte da imparcialidade e objectividade que caracteriza o pensamento moral comum.

Kant, também fornece uma variação da *fórmula da lei universal* em termos da noção de lei da natureza. Esta é a fórmula da lei universal da natureza:

Age como se a máxima da tua acção se devesse tornar, pela tua vontade, em **lei universal da natureza**. [FMC, BA 52].

Esta fórmula é importante porque a referência às leis da natureza é essencial para a aplicação da *fórmula da lei universal* por seres sensíveis no mundo empírico. Existe alguma polémica em relação a esta fórmula. Esta é muitas vezes vista como uma segunda fórmula do imperativo categórico, mas também como uma fórmula subsidiária da primeira. Isto leva-nos a questionar o motivo que levou Kant a fornecer diferentes fórmulas do imperativo categórico. O que parece acontecer é que a sequência de fórmulas pretende formar um conjunto de argumentos, mas ele também diz que todas elas são idênticas. É claro que ele com isto não pretende dizer que todas elas têm o mesmo significado, isso seria absurdo. O que ele pretende dizer é que todas elas têm o mesmo fundamento cuja função é determinar a mesma extensão de deveres. Muitas são as considerações acerca do papel destas várias fórmulas e o modo como estas se relacionam, mas o que Kant pretendia era mostrar a riqueza do imperativo categórico, assim como a fórmula da lei universal pode ser reformulada de modo a chamar a atenção para um ou outro aspecto.

Note-se que, se queremos assegurar a plausibilidade da aplicação do imperativo categórico e consequentemente da objectividade moral que ele subscreve, teremos de saber exactamente em que consiste a sua aplicação e como pode este ajudar-nos a agir moralmente. Para mostrar como isso funciona, Kant parte da *fórmula da lei universal*, fornecendo um exemplo que contempla um caso em que alguém pretende fazer uma promessa sem a intenção de a cumprir. Tal acção pode ser desejada quando considerada do ponto de vista da primeira pessoa, mas não quando considerada do ponto de vista impessoal, ou seja, quando considerada do ponto de vista da lei universal. Pois, desejar a existência de uma lei que diz que se podem fazer promessas sem a intenção de a cumprir é fazer da noção de promessa uma noção incoerente.

Kant fornece uma série de exemplos de deveres que ele diz seguirem-se da aplicação da fórmula da lei universal. Ao derivar esses deveres, Kant emprega um teste para testar máximas. Esse teste pretende averiguar se as máximas das nossas acções podem ou não ser consistentemente universalizáveis. Para isso temos de saber se essa universalização envolve (i) uma contradição na concepção ou (ii) se envolve uma contradição na vontade. Ao aplicar (i), iríamos averiguar se da universalização da máxima resultaria uma incoerência conceptual (como no caso das falsas promessas). As máximas que passem este teste têm também de passar o segundo (ii), no qual consideramos a questão de saber se a universalização da máxima da nossa acção iria levar a uma vontade incoerente, isto é, à vontade simultânea de que aconteça e não aconteça uma determinada coisa. Este são os únicos critérios fornecidos acerca da determinação dos nossos deveres.

Quanto à segunda fórmula do imperativo categórico, esta é designada como a *fórmula do fim em si mesmo*:

Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio. [FMC, BA 66- BA 67].

Nesta formulação, Kant estabelece a necessidade de se tratar as outras pessoas como fins. Ou seja, se existe um imperativo categórico, tem de integrar um fim, uma vez que toda a vontade pressupõe um fim. Contudo, tem também de abstrair de todos os fins subjectivos, isto é, de todos aqueles fins dados por inclinação. Daqui segue-se que apenas pode existir um imperativo categórico se existirem *fins objectivos*. Isto é, algo que possa ser tomado como um fim, por todos os seres racionais, e que seja fornecido simplesmente pelo uso da razão. Isto exige a existência de algo que tenha em si mesmo um valor absoluto, um fim em si mesmo. A única coisa capaz de satisfazer tal requisito são os seres racionais, ou em particular as pessoas. Estes são os únicos que podem ser considerados como fins absolutos. Deste modo, o imperativo categórico só é possível debaixo da suposição de que a natureza racional existe como um fim em si mesma. (É claro que essa natureza racional só é por nós conhecida na forma de seres humanos, mas nada obsta a que possam existir outros seres racionais.)

A terceira fórmula do imperativo categórico é a chamada *fórmula da autonomia da vontade*:

Age como se [...] toda a vontade humana fosse uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas [...]. [FMC, BA 72].

O que esta fórmula nos diz é que na medida em que fazemos a lei estamos sujeitos a ela, ou seja, uma vontade que obedece à lei moral é sujeita a

ela pela simples razão de que a lei moral é o produto da sua própria legislação. Esta fórmula releva a independência da lei moral relativamente a qualquer inclinação, sugerindo também uma ligação entre a moralidade e a liberdade – não iremos voltar a analisar esta ligação uma vez que já o fizemos. A introdução deste novo conceito de autonomia, vai permitir a Kant restabelecer a sua crítica às teorias morais não objectivistas, isto é, àquelas teorias que não fornecem os fundamentos *a priori* da moralidade. O que acontece relativamente a essas teorias, é que elas desrespeitam a moralidade dando-lhe a forma de heteronomia.

Como já tivemos a oportunidade de ver, a *autonomia* é um conceito fulcral para a teoria moral de Kant e para o estabelecimento da objectividade moral, e por isso não é de estranhar que ele tenha designado a fórmula da autonomia da vontade como a “lei fundamental da razão pura prática” [CRPr, A 54].

Quanto à última fórmula esta é designada como *fórmula do reino dos fins*.

O ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins, possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro quer seja como chefe. [FMC, BA 75].

O que Kant pretende com esta formulação do imperativo categórico, é apresentar-nos uma ideia daquilo que poderia ser obtido pela lei moral, nomeadamente uma comunidade ideal na qual todos fazem e obedecem à mesma lei, na qual todos os fins estão em harmonia uns com os outros. Num reino dos fins, os fins privados de cada indivíduo são apenas supostos dentro dos limites impostos pela condição de que todos os seres são tratados como fins em si mesmos.

7. Como justificar a moral objectivista de Kant ?

Até agora temos vindo a analisar a teoria moral de Kant. Mas, ainda não mostrámos a sua correcção, isto é, ainda não a justificámos, pois, tal como diz Kant, enquanto não a justificarmos, a moral pode não passar de um mero fantasma.

A pergunta que se nos coloca agora na justificação da objectividade moral kantiana, é a questão de saber como é possível o imperativo categórico. Não existe qualquer problema em saber como são possíveis as éticas subjectivistas, ou seja aquelas que baseiam os seus princípios morais no imperativo hipotético. Pois é trivial que se alguém deseja um certo fim, também deseja os meios para chegar a esse fim. A justificação do imperativo categórico é, no entanto, bem mais difícil, pois neste caso não se pressupõe nenhum fim, e assim o imperativo não pode ser justificado dizendo que acção que comanda constitui o meio para a obtenção de um fim.

O problema em justificar o imperativo categórico baseia-se no facto de este ser uma instância de uma proposição sintética *a priori*. O imperativo categórico afirma que uma acção é necessária, e a necessidade, segundo Kant, implica a aprioridade. Ao mesmo tempo, ele combina o conceito de um ser racional com a noção de obrigação, e o conceito de ser racional não contém o de obrigação, e por isso é sintético. Assim é preciso um terceiro termo que sintetize sujeito e predicado. Só assim fica justificado que o que uma pessoa deve fazer é o que um ser racional tem necessariamente de fazer.

O que Kant faz é defender que o terceiro termo que possibilita a justificação da moralidade é a ideia de liberdade. Note-se que é uma liberdade transcendental e não uma mera liberdade prática que aqui está em causa. Na *Crítica da Razão Prática* Kant equaciona o problema da justificação da moralidade nos seguintes termos:

Se se admitir que a razão *pura* pode conter em si um fundamento prático, isto é, suficiente para a determinação da vontade, existem leis práticas; se não, então todos os princípios práticos serão simples máximas. [CRPr, A 35-A 36].

A possibilidade da razão pura prática é a possibilidade de a razão poder motivar a acção por si mesma, isto é, independentemente de condicionamentos empíricos, opondo-se a motivações empíricas fornecidas pela inclinação. A resposta de Kant guia-nos directamente a um certo facto da nossa consciência moral, a que Kant chama *facto da razão*. Segundo Kant, o conhecimento da moralidade precede o conhecimento da liberdade. É a lei moral que primeiro se nos dá e que nos guia directamente ao conceito de liberdade. O que nos é dado é o facto de possuímos uma capacidade de reconhecer uma lei que é absolutamente necessária e de agir segundo essa lei, isto é, a possibilidade da razão pura prática. A liberdade é o fundamento da lei moral, mas a nossa consciência moral pode ser vista como o fundamento do nosso conhecimento da liberdade.

Quando pensamos moralmente, todos nós necessariamente pressupomos o imperativo categórico como norma suprema. Esta é inerente à estrutura da razão humana. E assim, diz Kant, podemos confirmar a sua teoria recorrendo apenas à nossa consciência moral e ouvindo cuidadosamente o modo como as outras pessoas formulam os seus juízos morais. Por exemplo, iremos ver que, sempre que alguém está convencido que algo é a sua obrigação moral, a sua razão acabará sempre por se impor obrigando-os a cumprir as suas obrigações morais mesmo que isso vá contra os seus desejos e interesses. É por isso que Kant nos diz que:

A lei moral [...] nos é dada, de certo modo, como um facto (*Faktum*) da razão pura de que somos conscientes *a priori* e que é apodicticamente certo, supondo que não se pudesse encontrar na experiência exemplo algum em que ela

fosse exactamente observada. Por conseguinte, a realidade objectiva da lei moral não pode ser demonstrada por nenhuma dedução, nem por todo o esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente sustentada; e por conseguinte, mesmo que se quisesse renunciar à certeza apodíctica, também não poderia ser confirmada pela experiência e assim ser demonstrada *a posteriori*; e, apesar de tudo, mantém-se firme por si mesma. [CRPr, A 81-A 82].

O que convém aqui reter, é que ao basear todas as decisões morais no nosso juízo autónomo, Kant pressupõe que cada um de nós sabe distinguir o que é moralmente bom do que é moralmente mau. E isto é precisamente o que Kant defende:

[...] ciências há, cuja natureza é tal, que toda a interrogação que nelas se apresenta deve absolutamente poder ser resolvida a partir do que se sabe, pois a resposta deve brotar das mesmas fontes em que nasce a interrogação. Nessas ciências não é lícito pretextar uma ignorância inevitável, mas pelo contrário, pode exigir-se uma solução. O que seja *justo* ou *injusto*, todos os casos possíveis, deverá saber-se segundo a regra, porque diz respeito à nossa obrigação e não somos obrigados relativamente àquilo que *não podemos saber*. [CRP, B 504].

Como Kant deixa absolutamente claro, temos de ser capazes de determinar com total certeza quais são as nossas obrigações. E, uma vez que o conhecimento moral é algo que todos os seres racionais inatamente possuem, pelo mero exercício da sua razão prática, temos que concluir que tudo aquilo que uma pessoa ajuíza como sendo o seu dever, tem de ser o seu dever.

8. Acções morais e acções imorais

Apesar de podermos concordar com Kant quanto à eficácia da razão prática, há algo que não podemos negar, nomeadamente a existência de acções imorais. Como explicar então a existência de acções contrárias ao dever se Kant define o dever como “a necessidade de uma acção por respeito à lei”? Pois, se existe *esse sentimento da necessidade* (para usar as palavras de Fichte) não há como não cumprir o que é nosso dever.

Sem dúvida, que são muitas as acções que podemos identificar como moralmente erradas. O que acontece é que para compreender como é possível a existência de tais acções temos de distinguir entre aquilo que é objectivo, isto é, aquilo que está de acordo com o imperativo categórico, e aquilo que é subjectivo, isto é, aqueles juízos morais que adoptamos por pensarmos erradamente estarem objectivamente correctos.

Kant não deseja negar a existência de acções imorais, seria um absurdo fazê-lo. No entanto, a existência de tais erros parece implicar uma incoerência na sua teoria moral. Pois é-nos dada a ideia de que a razão moral tem o

poder suficiente para motivar a agir correctamente, não admitindo erros. Afinal a definição de uma moral objectiva consiste precisamente na ideia de que as leis morais são acessíveis a todos os agentes racionais, uma vez que são inerentes à razão prática, o que faz com que seja impossível a alguém errar relativamente ao que é ou não moralmente correcto. Mas, uma vez que o imperativo categórico é um critério formal, a nossa competência para determinar o que é nosso dever, isto é, para determinar as máximas das nossas acções, pode beneficiar com a prática. Mas isto também é difícil de manter, uma vez que a peculiaridade da teoria moral de Kant é o facto de se defender que não é necessário nenhum talento especial, nem mais nada além da razão prática, coisa que todos os seres racionais possuem, para se determinar o que é justo. Assim, e uma vez que, segundo Kant, todos nós podemos saber o que é a lei moral e as obrigações que esta gera, segue-se que aqueles que praticam acções imorais têm de ser culpados. Assim, aqueles que cometeram crimes contra a humanidade não podiam estar a agir em boa fé. Ou seja, as máximas das suas acções tiveram de ser adoptadas em má fé devido ao seu mau carácter moral. E é por isto que não podemos conceber que essas pessoas possuam uma boa vontade – que é o único “bem sem limitação” [FMC, BA 1], o único tipo particular de motivação capaz de valor moral intrínseco.

Apesar de existir sempre a possibilidade de agirmos imoralmente sem termos consciência disso, a verdade é que nem mesmo a concordância universal implica que uma máxima particular esteja de acordo com o critério da universalidade. É precisamente ao contrário que as coisas funcionam; a universalidade e a validade objectiva é que são a base para uma correcta universalização e uma necessária concordância racional. Se tivermos aplicado o imperativo categórico conscientemente, se tivermos agido de acordo com a lei da autonomia, pensando autonomamente, de um ponto de vista que poderia ser adoptado pelos restantes agentes racionais, e de modo consistente, então poderemos olhar para os nossos juízos acerca dos nossos deveres, como sendo efectivamente deveres. O nosso carácter moral depende da nossa fidelidade relativamente a tais juízos.

9. Conclusão

Muitas foram as críticas a que a teoria moral de Kant foi sujeita. Por exemplo, a ideia de Kant acerca do que é necessário para uma acção ter valor moral é problemática. Ao excluir as acções feitas por inclinação das acções morais Kant exclui também as acções praticadas por simpatia; e negar que tais acções teriam valor moral foi bastante criticado por ser contra-intuitivo, se não mesmo perverso. Outra das críticas, e esta amplamente conhecida, foi a que Hegel fez à noção de imperativo categórico. Esta é uma das críticas mais devastadoras, pois coloca bastantes dúvidas na noção mais importante da teoria de Kant. A ideia é que mesmo que Kant tenha razão ao dizer que uma

condição necessária da lei moral é a universalidade, esta condição, sendo completamente formal, é ao mesmo tempo e como consequência disso absolutamente vazia. De acordo com Hegel, a concepção minimalista de Kant de dever como ausência de contradição, faz com que qualquer linha de conduta errada ou imoral possa ser justificada pela fórmula da lei universal. Por exemplo, quando condenamos o assassinio, a parte material tem de ser especificada, pois é necessário estabelecer de modo independente que a vida humana deve ser respeitada. Uma contradição tem de ser uma contradição de algo, isto é, de algum conteúdo pressuposto desde o início. Assim, o dever tem de ser desejado, não por amor ao dever, mas por amor a algum conteúdo.

Gostaria, no entanto, de concluir este pequeno ensaio dizendo que não é o meu objectivo provar a veracidade da teoria moral de Kant. Pois como todas as teorias em filosofia, esta também não é imune às críticas. O meu objectivo é meramente o de mostrar a plausibilidade da sua teoria, em geral, e da objectividade moral, em particular. E, mostrando a sua plausibilidade penso ter igualmente mostrado a sua possibilidade. Pois, só com uma moral objectiva podemos defender a existência de direitos universais, como o caso dos direitos humanos, o direito à vida, o direito à felicidade, o direito a ser respeitado, etc. Sem dúvida que uma teoria objectivista implica uma maior consciência moral, assim como uma maior responsabilidade moral e social. Coisa que não acontece quando se defende uma moral subjectivista em que podemos esquivar-nos a tais responsabilidades, uma vez que tudo vale. São também este tipo de teorias tão populares neste fim de século que podem pôr em causa a nossa civilização, pois certamente que colocam em causa a nossa identidade como seres racionais providos de responsabilidades morais.

ABSTRACT

OBJECTIVITY IN IMMANUEL KANT'S MORAL PHILOSOPHY

This paper tries to show that despite the problems surrounding the defence of an objective morality, this is a better alternative than a subjective one. For this I take the moral philosophy of Kant as an example of an objective moral philosophy. I start by spelling out briefly his moral philosophy, then I show the problems he has to face, and finally I defend his standpoint against a subjective one that aims at depriving us from our moral responsibilities as moral agents and human beings.

DOCUMENTO

A EUROPA E A FILOSOFIA ALEMÃ de MARTIN HEIDEGGER¹

Dir-se-á aqui, neste instante, alguma coisa acerca da filosofia alemã e, conseqüentemente, acerca da filosofia em geral.

O nosso ser-aí histórico experimenta, com premência e clareza crescentes, que o seu futuro se equivale à crua alternativa ou de uma salvação da Europa ou da sua destruição. A possibilidade da salvação requer, no entanto, duas coisas:

- 1) A conservação dos povos europeus perante o asiático.
- 2) A superação do desenraizamento e da fragmentação que lhe são próprios.

Sem esta superação, não se conseguirá aquela conservação. Mas ambas exigem, a fim de serem atingidas, uma mudança [*Wandel*] do ser-aí, a partir dos últimos fundamentos e sob as mais elevadas medidas. Contudo, uma tal mutação [*Wandlung*] do ser-aí histórico nunca pode acontecer como um impulso cego para a frente em direcção a um futuro indeterminado, mas apenas como um confronto criador com toda a história até agora – com as suas figuras e eras essenciais.

¹ © Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Conferência no Kaiser-Wilhelm-Institut. Bibliotheca Hertziana, Roma, 8 de Abril de 1936.
N. do T.: Agradecemos à editora Vittorio Klostermann, assim como ao Dr. Hermann Heidegger, administrador do legado paterno, a gentil autorização para a publicação em língua portuguesa do presente texto. A tradução foi feita a partir do original alemão *Europa und die deutsche Philosophie*, publicado no 2.º volume da colecção da Martin-Heidegger-Gesellschaft: *Europa und die Philosophie*. Ed. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, pp. 31-41.

Em vista desta tarefa do nosso ser-aí histórico, já não basta continuar apenas a cultivar simples tradições, por mais valiosas que ainda sejam, nem muito simplesmente repousar nelas. Mas não menos funesta seria a opinião de que uma tal mudança histórica estivesse já cumprida, ou tão só suficientemente preparada, através da criação de novas instituições.

Porque tudo *está para decisão*: a história, a natureza, os deuses e os ídolos, o lugar do homem no meio do ente e as condições, leis e medidas do seu estabelecimento; por isso, todas as forças essenciais e campos do obrar do homem têm de ser postos em movimento de um modo igualmente necessário e originário.

A acção política, a obra da arte, a articulação da ordem popular, o saber pensante, a interioridade da fé – tudo isto já não se deixa cultivar apenas como a área das tarefas de uma “cultura”; também já não se deixa apenas ordenar num “sistema cultural” já presente. Este mesmo tornou-se questionável, e até mesmo o conceito de cultura no sentido de uma realização de valores. Esta questionabilidade [*Fragwürdigkeit*], até agora não experimentada, não significa de modo nenhum já barbárie – pelo contrário, é só a partir desta questionabilidade que aqueles campos de acção do ser-aí extraem uma essencialidade que os arranca do que até agora foi o quadro da mera empresa cultural.

Pois agora trata-se de algo mais elevado: no campo da arte, por exemplo, trata-se não apenas de que as obras de arte notáveis continuem a ser transmitidas, e isso com a necessária tempestividade, mas trata-se de que a obra antes de mais reconquiste, na totalidade do ser-aí vindouro, um novo tipo para a própria arte, force o tempo a aceitar novos cânones, ponha novamente em obra a verdade das coisas e, assim, torne patente a sua essência.

Só na totalidade do ser-aí é que todo o agir e criar essenciais terão de referir a sua nova posição. Nisso, o essencial entrará necessariamente em luta contra o essencial.

E a grandeza de um ser-aí histórico consiste em que esta luta entre acto e saber, entre obra e fé, entre saber e obra – em que esta luta não é sufocada numa conciliação e numa tranquilização apressada, mas em a luta ser mantida e suportada, em a luta ser verdadeiramente travada. Pois onde o essencial luta verdadeiramente contra o essencial, permanece apenas uma única coisa: que algo maior que a própria grandeza *emerge*.

Na medida em que um povo assume suportar esta luta das suas acções essenciais, entra no estar preparado para a proximidade ou para a distância do seu Deus – e só assim um povo chega a saber *o que ele é*.

Só em virtude da verdade deste saber é que um povo chega à proximidade da sua origem; a partir desta proximidade, surge-lhe o solo sobre o qual é possível um estar e um perseverar, uma *verdadeira permanência no solo*. Hölderlin di-lo:

“Difícilmente abandona
o sítio, o que habita próximo da origem”²

Assim medimos *apenas* lenta e aproximadamente que amplitude e que profundidade é exigida ao nosso ser-aí histórico para preparar e introduzir a grande viragem [*Wende*] da história europeia.

Mas o que pode e deve fazer aqui a filosofia? A pergunta aparece já supérflua, se pensarmos que a filosofia nunca fundou nem edificou imediatamente um ser-aí histórico. Ela aparece mais como um acréscimo e como algo supérfluo, e em todo o caso como um *obstáculo*. Mas, em definitivo, é precisamente nisso que reside a sua determinação.

O que é então a filosofia em geral? Em vez de uma delimitação forçada do conceito, que à partida nunca diz nada, reavive-se a memória de duas histórias.

Uma é-nos contada acerca do mais antigo filósofo grego cujo nome conhecemos: *Tales*. Quando seguia meditando em contemplação da abóbada celeste, quase [?] caiu num poço. Uma criada trácia riu-se dele por causa disso, como aquele que quer investigar o céu e não vê o que lhe está imediatamente diante dos pés.

A filosofia é aquele procurar e perguntar acerca do qual as criadas de servir riem. E aquilo que uma verdadeira criada de servir é, tem de ter algo para rir. Isto quer dizer: seria um equívoco da filosofia, se se quisesse procurar fazê-la imediatamente compreensível e recomendá-la como útil.

E a outra história é contada de um célebre erudito grego do tempo de Sócrates. Chamava-se a esta gente sofistas porque pareciam filósofos mas não o eram. Um dia, regressou a Atenas um tal sofista, vindo de uma bem sucedida viagem a dar conferências na Ásia Menor, e aí

² HÖLDERLIN, “Die Wanderung”, in *Sämtliche Werke*. Ed. N. v. Hellingrath, Vol. IV, Munique e Leipzig, 1923, p. 167.

encontrou Sócrates na rua. “Então”, dirigiu-se ele a Sócrates, “ainda continuas sempre às voltas na rua e a falar sempre do mesmo?” “Com efeito”, respondeu Sócrates, “eu faço isso; tu, pelo contrário, com as tuas constantes novidades, não és de todo capaz de dizer o mesmo acerca do mesmo”.

A filosofia é aquele dizer no qual do mesmo é sempre dito o mesmo. E os pensadores maiores e essenciais são aqueles que conseguem isto. Tal significa: a autêntica história da filosofia é a história de muito poucas e simples perguntas. E a multiplicidade aparentemente arbitrária dos pontos de vista e das mudanças de sistema é, no fundo, apenas a simplicidade, acessível ao efectivo pensador, do único e do mesmo.

Mas então o que é este uno e este mesmo, acerca do qual a filosofia fala constantemente, naquele procurar pensante com o qual o chamado senso comum nunca se põe de acordo de forma imediata? A resposta a esta pergunta retiramo-la, de igual modo, da primeira grande era da filosofia ocidental. Ouvimos aí a mais velha sentença que nos é legada imediatamente pelo início da filosofia grega, a sentença de Anaximandro: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν³. “Mas de onde procede o desabrochar para o ente, é também para onde acontece o declinar, como é necessidade; pois o ente acomoda-se à disciplina e, reciprocamente, a pagar a indisciplina, segundo a ordem do tempo”⁴.

³ ANAXIMANDRO. Fragmento I. In *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Trad. H. Diels. Ed. de W. Kranz, 5.^a ed., Berlin, 1934.

⁴ N. do T.: A tradução de Heidegger, no original alemão, é a seguinte: “Von woher aber der Aufgang ist dem Seienden, dahin geschieht auch der Untergang wie es die Not ist; denn das Seiende leistet den Fug sich und die Zählung gegenseitig für den Unfug nach der Ordnung der Zeit”.

A tradução de *Aufgang* e de *Untergang* respectivamente por *desabrochar* e por *declinar* permite, não apenas a coerência na tradução destes termos ao longo de todo o texto, mas a remissão para o sentido de emergir e esconder-se, por um lado, e do nascer e do envelhecer, do amanhecer e do ocaso, por outro, aludindo assim às palavras gregas que estas se propõem traduzir: respectivamente γένεσις e φθόρα.

A tradução de *Fug* e de *Unfug* respectivamente por *disciplina* e por *indisciplina*, neste contexto, justifica-se também pelas palavras gregas que estas traduzem: respectivamente δίκη e ἀδικία. O termo *Fug* manifesta o sentido de uma articulação com uma estrutura ordenada, a harmonia ou o acordo com uma ordem; o termo *Unfug*, pelo contrário, manifesta uma harmonia ou um desacordo, uma desarticulação com essa mesma ordem.

Pergunta-se por aquilo de onde desabrocha o ente e para onde ele regressa – pelo fundamento [*Grund*] e pelo abismo [*Abgrund*]⁵ do Ser [*Seyn*]⁶. E do Ser é dito que é inteiramente dominado pela indisciplina e pela disciplina, que aquela permanece ligada a esta.

O dizer questionante da filosofia alcança o Ser ao dizer que o ente em geral é, e que não não é. A filosofia irrompeu, e irrompe sempre novamente, no instante em que é manifesto, no silêncio de uma grande admiração, que o ente é e um Ser se essência [*daß Seiendes ist und ein Seyn west*]⁷. O Ser é aquele uno e aquele mesmo em virtude do qual todo o ente é enquanto ente, aquele mesmo do qual se pode dizer precisamente ele mesmo, ele na sua essência própria – aquele que não pode ser explicado através da comparação com outro, porque fora dele não se encontra nenhuma possibilidade de comparação, tão pouco que mesmo o nada, no qual exclusivamente o Ser tem as suas fronteiras, pertence ao próprio Ser. O Ser deve, enquanto ele mesmo, ser manifesto a partir do seu fundamento mais próprio e deve ser elevado à palavra e ao saber, para que o homem conserve todas as coisas na sua essência e supere a sua contra-essência [*Unwesen*]⁸. *A filosofia é o dizer questionante do fundamento do Ser enquanto Ser do fundamento de todas as coisas.*

Esta alusão à essência da filosofia com a ajuda de ambas as histórias e da mais antiga sentença é um rememorar do início da filosofia.

⁵ N. do T.: A tradução de *Grund* e *Abgrund* respectivamente por *fundamento* e *abismo* não pode deixar de perder a íntima relação que as palavras, na língua alemã, mantêm: o *Grund* (fundamento) é um fundo, uma base; o *Abgrund* (abismo) é o sem-fundo, a ausência dessa mesma base.

⁶ N. do T.: O uso da maiúscula na palavra “Ser” indica que Heidegger a escreve com “y” e não com “i”. Com este recurso, Heidegger pretende indicar que se trata do ser do *Ereignis-denken*, do ser que se essência no ente enquanto história, e não do ser metafisicamente compreendido como o mais ente de todos os entes.

⁷ N. do T.: A tradução do verbo *Wesen* pelo neologismo *essenciar-se* procura expressar o sentido verbal da essência enquanto modo de ser do Ser: se o ente é (*ist*), o Ser não é, ou seja, não é um ente, mas é apenas enquanto um tornar-se essência no e através do ente. Por outras palavras, este ser do Ser é, não um *ist*, mas um *west*. Assim, por um lado, o ser do Ser é um exercer-se no ente como essência, um acontecimento no ente que, para que ele mesmo seja, dele se apropria. É neste sentido que o Ser, no exercício do seu ser enquanto essênciação (*Wesung*), será assinalado por Heidegger como um *acontecimento-apropriante* (*Ereignis*). Por outro lado, esta essênciação do Ser só no ente pode ter lugar. Daí que Heidegger diga explicitamente que o Ser, enquanto acontecimento-apropriante, precisa do ente para ser, ou seja, que ele depende do ente para se essenciar (*um zu wesen*).

⁸ N. do T.: A tradução de *Unwesen* por *contra-essência* pretende realçar que se trata de superar algo que contraria a essência. O termo *Unwesen* pode aliás ser usado no sentido de um abuso, de uma transgressão, que, deste modo, nega e contraria a própria essência.

Nenhuma filosofia, no seu seguimento, jamais levou para trás de si este início como algo eliminado; pelo contrário, cada novo início da filosofia *é e pode* apenas ser uma repetição do primeiro – um voltar a perguntar da pergunta: o que é o ente –, um dizer da verdade do Ser.

Por isso temos de saber, se se quiser aprender a suspeitar algo do caminho da filosofia alemã, o essencial do primeiro início nos gregos. Compreendemos aqui por início grego a era da filosofia de Anaximandro até Aristóteles.

Que figura ganha nesta era a pergunta fundamental da filosofia, a pergunta pelo Ser? Vemos facilmente: no instante em que deve ser dito o que é o ente, vem também já à linguagem a *verdade* do Ser, e assim torna-se pergunta a própria essência da verdade. A pergunta pela verdade está o mais intimamente possível entrelaçada com a pergunta pelo Ser. No entanto, para conceber esta conexão, temos de deixar de lado todas as representações e todos os conceitos mais tardios do Ser e da verdade – e em particular aquilo que se pensou como a chamada “teoria do conhecimento”, uma construção questionável do século XIX.

Decisivo para a compreensão do início da filosofia grega e, assim, da filosofia ocidental em geral, é a compreensão segura das palavras com as quais os gregos nomeiam o Ser e a verdade; pois aqui o *nomear* ainda é um cunhar e um configurar originais, um fundar do que está para ser nomeado.

A palavra grega fundamental para o ser é φύσις. Traduzimo-la habitualmente por “natureza” e pensamos, além disso, como natureza, numa área determinada do ente que a ciência da natureza investiga; e por isso chama-se ainda hoje aos primeiros pensadores gregos os “filósofos da natureza”. Tudo isto induz em erro. Desculpa-se então aqueles, de um modo fanfarrão, com a supremacia aparente dos vindouros, por serem ainda muito “primitivos”. Mas tudo isto que se diz da *filosofia da natureza* como o início da filosofia grega é equívoco e induz em erro.

φύσις quer dizer: o desabrochar [*Aufgehen*] – um pouco como o desabrochar de uma rosa –, o manifestar-se, o mostrar-se, o aparecer; aparecer – assim, como dizemos: apareceu um livro, *aqui está ele*. φύσις, enquanto nome do Ser, quer dizer para os gregos: estar aqui ao mostrar-se. O ente, isto é, *aquilo que está aqui sobressaindo em si mesmo*, a estátua dos gregos e os seus templos trazem pela primeira vez o ser-aí deste povo ao ser, ao estar aqui manifesto e vinculativo; eles não são nem uma imitação nem uma expressão, mas uma posição e uma lei fundadoras do seu ser.

φύσις – a essência do Ser como o *estar aqui que se mostra*. Aliás, a investigação da ciência linguística mais recente mostrou que φύσις procede da mesma raiz de φάος, a luz, o resplandecer.

É precisamente porque o ser, segundo a sua essência, é o estar aqui resplandecente que lhe pertence o retirar-se para o estar-oculto [*Verborgenheit*]. Compreendemos a partir daí a sentença de Heraclito: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ⁹, “o ser gosta de ocultar-se”¹⁰. Isto quer dizer: a sua manifestação é-lhe a cada passo dificultada e ele mesmo é sempre combatido.

Aquilo que um ente é, aquilo que está na manifestação de si mesmo, é o verdadeiro. O que quer dizer verdade? Os gregos dizem: ἀ-λήθεια, o não-estar-oculto [*Unverborgenheit*]; para o início da filosofia grega, a verdade pertence à essência do Ser. A verdade não é aqui só simplesmente, como mais tarde e ainda hoje, uma propriedade do enunciado e da proposição que o homem enuncia e volta a enunciar sobre o ente, mas o acontecimento fundamental do próprio ente, segundo o qual ele entra na manifestação, como, por exemplo, na arte, através de cuja obra é posto no manifesto; pois a arte é o pôr-em-obra da verdade, da manifestação da essência das coisas.

Por mais intimamente que para os gregos ser e verdade (φύσις e ἀλήθεια) sejam um, vemos a partir dos oposições nas quais o pensar grego, desde o início, põe o ser: *ser e devir*; *ser e parecer*. O devir é o não-constante, aquilo que do estar-em-si, desvanecendo-se, se vai perder. Na medida em que o ente surge e se desvanece, e é concebido em mudança, mostra-se constantemente outro em relação àquilo que era antes; na medida em que o ente assim aparece, torna-se a si mesmo um parecer inconsistente.

É porque ser quer dizer mostrar-se e aparecer que o parecer, a δόξα, pertence ao ser. Consideremos a ambiguidade da palavra: δόξα quer dizer, por um lado, o *ver* [*Ansehen*] no qual alguém está, aquilo que ele é no aberto da publicidade; no entanto, ao mesmo tempo, significa a simples *aparência* [*Anschein*] que alguém oferece, e consequentemente, o *aspecto* [*Ansicht*] que se faz dele.

Todas as palavras fundamentais para o ser e a verdade, e, nessa medida, todo o perguntar e dizer orientados para elas, são inteiramente dominados por esta inicial determinação essencial do ser no sentido do

⁹ HERACLITO, Fragmento 123, *ibidem*.

¹⁰ N. do T.: No original alemão: “Das Sein liebt sich zu verbergen”.

estar-em-si que aparece, que, ao mesmo tempo, *se essência enquanto verdade, enquanto não-estar-oculto* [Unverborgenheit].

Porque isto, já mesmo no tempo dos gregos, deixou logo de ser concebido, chegou-se a uma interpretação errônea dos dois grandes pensadores pré-platônicos, Heraclito e Parmênides, a qual ainda hoje não está superada.

Diz-se que Parmênides ensinou o ser em oposição ao devir; mas ele apenas fala do Ser como o uno e o mesmo porque sabe que ele está constantemente ameaçado pelo parecer, e que este lhe pertence como a sua sombra.

Diz-se que Heraclito ensinou o devir em oposição ao ser; mas ele apenas fala do devir a fim de o pensar incluído no uno do Ser, que é, na essência, o λόγος. Mas λόγος não quer dizer aqui, como opinavam os mais tardios, razão e fala, mas a *reunião, a junção originária* no uno de todos os conflitos (λέγειν: ler, coligar, vindima).

Se jamais dois pensadores ensinaram o mesmo, esses foram *Parmênides e Heraclito* – a quem se recorre habitualmente como exemplos escolares da discrepância das opiniões filosóficas, mas que conservaram e desdobraram o primeiríssimo início do pensar ocidental.

Eles pensam o ser juntamente com o parecer, e o devir juntamente com a permanência, assim como já na sentença mais antiga δίκη e ἀδικία foram pensadas num só. δίκη é a disciplina, o encaixe na estrutura da lei; ἀδικία é a indisciplina, o sair para fora da disciplina, o antagonismo da contra-essência das coisas, que é tão poderosa como a sua essência.

Mas este início não podia ser mantido; pois, ao contrário da opinião tardia e desviada, que teima em explicá-lo em função do seu desenvolvimento, o início não é o inacabado e de menor importância, mas o que é supremo na contracção da sua plenitude.

E por isso o mais difícil é conservar o início. Mas o início da filosofia grega não podia ser conservado. Isto quer dizer: a essência do Ser e da verdade experimentou uma reconfiguração que certamente pressupunha o início, mas que já não tinha poder sobre ele.

Vemos o decair do início em Platão e Aristóteles, um decair que continua a permanecer grande no desenvolver-se da sua configuração.

A *palavra fundamental* da filosofia platônica é a “*Ideia*”; ἰδέα – εἶδος quer dizer o aparentar, o aspecto que algo oferece; uma coisa é *como aquilo que se mostra*. O εἶδος, o aparentar do ente, tudo isto está ainda completamente visto no *caminho de ver* a determinação funda-

mental do Ser como φύσις, do estar-em-si que desabrocha e aparece. E consequentemente, na medida em que agora o εἶδος – ἰδέα – é, enquanto encarado, posto em referência ao rosto e ao ver, o ser já não será concebido na sua independência, mas apenas na perspectiva de como é *ob-jecto* [*Gegen-stand*] para o homem.

No entanto, esta desviação da essência do ser, essência essa que repousa em si, tem como consequência: que a própria Ideia, que deve mostrar o ente naquilo que ele é, é transformada e interpretada como o ente *autêntico*, ο ὄντως ὄν.

Contudo, o próprio ente, aquilo a que chamamos as coisas, decaiu para a aparência, para ο μὴ ὄν. Se o ente deve ser captado no seu ser, isso apenas pode acontecer na medida em que a sua ἰδέα lhe é *atribuída*, na medida em que esta é *enunciada* dele.

Enunciado quer dizer λόγος, e esta é a *palavra fundamental de Aristóteles*. No enunciado é enunciado algo acerca de algo: o rochedo é duro. No enunciado vem à linguagem ο “ε”, ο *Ser*. Por isso, se se deve decidir sobre o Ser, o enunciado tem de ser questionado. Os vários modos do Ser são recolhidos nos vários modos do enunciado: substância, qualidade, quantidade, relação. Enunciar quer também dizer κατηγορεῖν. Aquilo que em cada enunciado é *autenticamente* dito, é uma determinação do Ser e chama-se, portanto, κατηγορία. Que desde Aristóteles até agora os conceitos do ser se chamem categorias, tal é o mais infalível sinal da mudança da pergunta fundamental da filosofia que se consumou desde o seu início. (O que-está-na-base, ὑποκείμενον – οὐσία! O *constantemente presente*, mas agora a partir do λόγος).

O enunciar, isto é, o acto fundamental do pensar, e, assim, o *pensar enquanto tal*, tornou-se agora o *tribunal* do ser. A doutrina do λόγος, a lógica, torna-se o fundamento manifesto ou escondido da *metafísica*.

E a essência da verdade? Ela foi concebida inicialmente como ἀλήθεια, ο não-estar-oculto do ente, como um acontecimento fundamental do próprio ser dentro do qual o homem é colocado, a fim de se apoderar dele, de o conservar e de o perder.

Agora, a *verdade* é uma propriedade do *enunciado* e significa a adequação da proposição com a coisa. Tudo está situado na cabeça. Antes disso, a afluência e a superioridade do manifesto eram o campo no qual surgiam a palavra e o dizer; agora é o enunciado o sítio e o local de decisão da verdade sobre o ente.

Através desta mutação do início, é alcançada aquela posição fundamental da filosofia ocidental que determina o seu destino nos séculos seguintes. Não apenas se torna uma obviedade cada vez menos questionada que a determinação essencial do Ser permaneça inabalada enquanto οὐσία, enquanto substância, e que a determinação essencial da verdade permaneça inabalada como adequação do pensar com as coisas, mas sobretudo que o *pensar* se mantenha enquanto *tribunal para a determinação do Ser*.

Esta opinião fundamental tornou-se o pressuposto *decisivo* para o desenvolver-se da configuração da filosofia *moderna*. Uma característica essencial desta é o predomínio do matemático.

A essência do *matemático* é o pôr-se a si mesmo a partir de princípios supremos, *a partir* dos quais e de acordo com os quais cada posição posterior se segue necessariamente. O matemático é para ser tomado aqui tão ampla e essencialmente, que ainda nem sequer tem referência ao número e ao espaço. Estes só se tornam campos do matemático em sentido estrito porque permitem, de um modo particular, uma *mathesis* na perspectiva do quantitativo. É porque aquilo que *é* se determina a partir do pensar, que o pensar, e a lei fundamental do dizer e do falar, o princípio da não contradição, têm de tornar-se lei não apenas do curso do pensamento, mas também da determinação do ser.

Ao mesmo tempo, está na essência do matemático que ele reuna todas as determinações de pensamento numa sequência unida e se funda como “*sistema*”. A tendência para o sistema e para a construção dos sistemas em filosofia só é possível desde que o matemático se torna o princípio fundamental superior de toda a determinação do ser, desde Descartes. Nem Platão nem Aristóteles tiveram um sistema, para já não falar dos antigos. Nem mesmo Kant, que pela primeira vez na *Crítica da Razão Pura* mostrou o privilégio do pensar nos seus limites, pôde furtar-se à tendência do sistema, e isso porque, em definitivo, apesar da crítica, também para Kant o pensar, o *juízo*, permaneceu inabalado como o *tribunal* da determinação do ser, isto é, do ser como objectividade da experiência.

Com tão grande ímpeto, o pensar puro surgiu como origem do Ser e manteve a sua configuração sistemática mais profunda e mais funda na “Lógica” de Hegel. Aquilo a que Hegel se referia com o nome “Lógica”, e certamente com o claro saber, é aquilo que antes se chamava metafísica, ontologia, doutrina do Ser.

Na lógica de Hegel completa-se o caminho da filosofia ocidental desde Platão e Aristóteles, mas não *desde o seu início*. Este permanece

inatingido, e foi sempre só interpretado retrospectivamente a partir da posição fundamental decaída, isto é, interpretado erroneamente.

Até mesmo Nietzsche, a quem temos a agradecer numa outra perspectiva, junto com Hölderlin, um redespertar da filosofia pré-socrática, no que respeita a voltar a perguntar a pergunta fundamental, permanece preso à interpretação errônea do século XIX. E porque ele assume os seus conceitos metafísicos fundamentais de Ser e de devir precisamente a partir do início da filosofia – mas numa interpretação errônea –, a sua metafísica própria chega ao beco sem saída da doutrina do eterno retorno. Esta é uma poderosa tentativa de pensar o Ser e o devir unidos de um modo igualmente essencial. Mas é uma tentativa que se movimenta nas areias movediças das categorias do século XIX, sem encontrar o caminho de regresso para voltar a perguntar originário da primeira pergunta pelo Ser.

E, no entanto, é precisamente isto que é a tendência mais íntima da filosofia alemã, tendência oculta a si mesma: que, ao mesmo tempo que desenvolve aquela configuração do pensar matemático moderno nos sistemas do idealismo, quer sempre regressar a um princípio e fundamento originários para a primeira pergunta pelo Ser: regressar *à verdade* que é não apenas a determinação do enunciado sobre as coisas, mas a própria essência; regressar *ao Ser* que não apenas é objecto e Ideia, mas o próprio Ser.

Mestre Eckart e Jakob Böhme, Leibniz e Kant, Schelling e Hölderlin e, por fim, Nietzsche procuram sempre regressar novamente ao fundamento do Ser, que em cada interpretação diferente se torna para eles num abismo.

Está-se aqui facilmente perto da característica “mística” e toma-se isto como uma objecção contra o rigor da filosofia. Mas toma-se aí como previamente decidido que a pergunta filosófica pela essência do Ser e da verdade tem o pensar como primeiro e único tribunal, seja no sentido da simples proposição, seja no sentido da tríade dialéctica.

Mas é precisamente acerca deste *preconceito* [*Vormeinung*], na sua verdade, isto é, não-verdade, que se trata de decidir; ou seja, trata-se de voltar a perguntar tão originariamente a pergunta fundamental da filosofia pela essência do Ser que aí seja perguntado, ao mesmo tempo e pela primeira vez, sobre que fundamento se deve fundar a essência do ser.

Ser e pensar *ou ser e tempo – eis a pergunta*.

Na medida em que voltamos a perguntar a *pergunta fundamental* da filosofia ocidental a partir de um início *mais originário*, estamos

apenas ao serviço *da* tarefa que caracterizámos como a salvação do Ocidente. Ela apenas se pode cumprir como uma reconquista dos nexos originários com o próprio ente, e como uma *nova fundamentação* de todo o agir essencial dos povos sobre estes nexos.

No perguntar filosófico trata-se da preparação de um novo saber, justamente de um saber do *ser*, e não de um conhecimento deste ou daquele campo do ente ou sequer da configuração *imediata* do ente.

Visto a partir do campo de visão do obrar e do empreender quotidianos, este saber do Ser é sempre e necessariamente marginal.

Este saber nunca traz uma exigência imediata do ser-aí, apesar de pôr no ser-aí do homem aquela *demora* essencial em virtude da qual ele pode *deter-se* no seu precipitar-se, a fim de examinar se em tal retraimento [*Verhaltenheit*] se avança no caminho da essência ou da contra-essência. É o retraimento daquele saber no qual todas as coisas se silenciam.

Só a partir do silenciar e do poder silenciar surge a palavra essencial, a própria linguagem.

Este saber não é antagónico à vontade. Uma grande vontade do singular e de um povo é só tão grande quanto é profundo e essencial o *saber* que a dirige. O saber verdadeiro é vontade genuína e vice-versa. E não é por se renunciar ou menosprezar um saber mal conduzido que este é superado, mas, pelo contrário, só através de este ser aniquilado através de um saber mais genuíno e fundamentado.

Querer saber é o combate pelo verdadeiro. O essencial de todo o verdadeiro é a própria *verdade*. Ela é o combate no qual o essencial está contra o essencial e o contra-essencial, aquele combate no qual a essência e a contra-essência das coisas vêm à luz do dia simultaneamente. Aquele combate que, segundo a palavra de Heraclito, constitui a essência de todo o Ser. Na maioria das vezes, conhecemos e referimos as suas palavras de um modo apenas incompleto. Mas, no seu todo, diz:

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεὺς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους¹¹.

¹¹ HERACLITO, Fragmento 53, *ibidem*.

“O combate é o gerador de todas as coisas, mas também o conservador de todas as coisas, e ele deixa-as aparecerem umas como deuses, outras como homens, a umas expõe-nas como escravos, a outras como senhores”¹².

Trad. e notas de Alexandre Franco de Sá

Revisão de Irene Borges Duarte, no âmbito do projecto de investigação “Heidegger em Português”, do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

¹² N. do T.: No original alemão: “*Der Kampf ist aller Dinge zwar Erzeuger, aller Dinge aber auch Bewahrer, und zwar läßt er die einen erscheinen als Götter, die anderen als Menschen, die einen stellt er heraus als Knechte, die anderen aber als Herren*”.

UM NOVO EMPÉDOCLES?

Recentemente a comunidade científica que de uma forma ou de outra dedica-se à filosofia antiga agitou-se sobremaneira com o lançamento do livro *L'Empédocle de Strasbourg* de Alain Martin e Oliver Primavesi¹. Editado na Alemanha, embora escrito em francês, o livro dá notícia da descoberta de 54 novos versos de Empédocles e propõe incluí-los em sua obra tal qual é hoje normalmente apresentada. Assim enunciada, essa notícia tende apenas a conduzir o leitor mais experimentado ao ceticismo, sobretudo quando passa também a saber que os autores afirmam que esses novos versos chegam até nós desta vez por intermédio de um papiro que constitui um testemunho direto da obra de Empédocles, o que representaria o primeiro testemunho direto realmente relevante na história dos estabelecimentos de texto de um autor pre-socrático.

Em face da importância e da polêmica suscitada por essa novidade é intenção deste breve artigo: 1) inteirar o público de língua portuguesa desse acontecimento, uma vez que o livro em questão dificilmente alcançará as prateleiras de nossas livrarias, a não ser com o costumeiro atraso; e 2) apresentar e analisar a argumentação que fundamenta e baseia a tese defendida pelos autores, com o intuito de verificar se podemos ou não, a partir de agora, considerar que estamos diante de um novo Empédocles. Para cumprir esses objetivos a contento faz-se necessário seguir passo-a-passo o desenvolvimento interno do livro a fim de que não se perca o caminho que conduz ao porquê da conclusão dos autores já aqui exposta.

Um papiro da época ptolomaica proveniente da região de Panópolis é o objeto de investigação dos autores e único material sobre o qual sustentam sua proposta. Comprado em 1904 num antiquário em Achmim pelo arqueólogo alemão Otto Rubensohn, o papiro foi adquirido pela Biblioteca de Estrasburgo no ano seguinte e lá permaneceu esquecido longos anos sem nunca ter sido seriamente examinado. A convite da *Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg*, Alain Martin iniciou em 1990 as investigações acerca do inédito papiro. Em 1994 ele logra identificar os primeiros indícios que o fazem crer que o papiro contém trechos da obra de Empédocles, pautando-se para isso no fato de o escrito guardar inegáveis pontos de coincidên-

¹ Alain MARTIN, Oliver PRIMAVESI, *L'Empédocle de Strasbourg*. Berlin/New York, Walter de Gruyter 1999, 396 p.

cia com o texto estabelecido por Hermann Diels em 1901². Em função do conteúdo filosófico do escrito, Alain Martin convida Oliver Primavesi a participar da pesquisa, o que esclarece por que o livro finalmente vem a ser escrito a quatro mãos.

Os dois primeiros capítulos do livro maior interesse despertam nos filólogos e papirologistas. Versam sobre os aspectos físicos, bibliológicos, paleográficos e ortográficos do papiro e relatam os passos iniciais da pesquisa. Já nessa fase de investigação é levantada a hipótese de o papiro conter versos empedoclíticos mediante o cotejo com os trechos legados pela tradição indireta. Mas esse será o tema principal do quarto capítulo, em que essa hipótese é confirmada como tese. O segundo capítulo discute ainda a contextualização histórica e cultural do manuscrito. Distinguem-se então decisivamente dois momentos cronologicamente diversos da história do papiro: a confecção do manuscrito por um copista em Panópolis e sua posterior reutilização como base para uma coroa na qualidade de atributo funerário, tal qual foi encontrado em uma das necrópoles de Achmim. Portanto, são examinados nesse capítulo temas como proveniência do papiro, sua data aproximada de composição, circulação como texto filosófico e contexto em que foi reempregado por volta de um século após sua confecção. A contextualização apresentada é extremamente convincente e objetiva averiguar a possibilidade concreta de uma obra pre-socrática ter sido copiada, disseminada e lida no início do século I d.C. em uma região como a de Panópolis.

O terceiro capítulo dá início aos comentários propriamente filosóficos, passando em revista os pontos básicos da filosofia empedoclítica, bem como os problemas mais discutíveis de sua obra, para depois demonstrar como são enriquecidos ou mesmo elucidados pelos novos versos descobertos. O capítulo apresenta-se dividido em três seções: “os fatos universalmente admitidos”, “questões abertas” e “o contributo do papiro”. Embora demasiadamente didática e esquemática, a primeira delas vale como uma boa introdução às questões empedoclíticas sobre as quais todos se mostram concordes, por mais que expressões tão contundentes como “les faits universellement admis” sejam desaconselháveis e temerárias em filosofia. Os temas abordados são os princípios da filosofia de Empédocles, a saber, os quatro elementos mais o amor e o ódio; a biologia; a cosmologia e por fim alguns aspectos da daimonologia empedoclítica. A segunda seção expõe aquelas questões tidas como indefinidas, as “questões abertas”, ou seja, aquelas que mormente mais discussão provocam. Em que pese essa seção aprofundar a análise das questões anteriormente expostas, espera-se de um segmento assim denominado mais complexidade e variedade do que o modo relativamente sucinto com que são apresentadas tais questões, agrupadas em três tópicos: cosmologia, dupla zoogonia e daimonologia. No que se refere à cosmologia, por exemplo, uma possível correlação entre o σφαῖρος empedoclítico e o ser parmenídico não é considerada e nem sequer mencionada. A pertinência ou não de tal correlação pode ser determinante para a definição da natureza do σφαῖρος, elemento de vital importância para entender a cosmologia presente na filosofia de Empédocles. A propósito, também passa despercebido um tema bastante relevante, o da dependência ou independência do pensamento do filósofo Siciliano em relação às filosofias de Parmênides e Heráclito, sobretudo à do primeiro. Assim, unidas essas duas seções, as ques-

² H. DIELS, *Poetarum Graecorum Fragmenta*. III/1. *Poetarum Philosophorum Fragmenta* (Berlin 1901).

tões por elas arroladas não dão conta da variedade de temas pertinentes ao universo da obra em análise e perfazem, conjuntamente, o segmento menos bem-sucedido do livro. Essa crítica até poderia ser posta de lado, uma vez que acabamos por perceber com o desenvolvimento da leitura que os autores assim demarcam a obra de Empédocles com o intuito de restringirem a análise apenas aos aspectos sobre os quais o papiro lança novas luzes. De qualquer modo, a crítica deve persistir porque tal delimitação não-explicita tem que ser considerada ao menos como uma falha de método ou de disposição.

Ainda que restrita unicamente às questões enumeradas pelas duas seções anteriores, a última seção do terceiro capítulo representa o grande trunfo do trabalho. Afinal, de que valeria somar novos trechos e versos à obra de um autor se essa soma não acarretasse um avanço no conhecimento e na compreensão de sua doutrina? Mais importantes que a novidade da descoberta – que só será explicitamente anunciada e analisada no capítulo vindouro – são os frutos que trazem. Nessa seção, portanto, fazem os autores uso dos novos versos trazidos pelo papiro a fim de tentar resolver as questões anteriormente denominadas como “abertas”. O resultado obtido com a questão da dupla zoogonia, por exemplo, é especialmente significativo e dá uma mostra de quão valioso pode ser o contributo dos novos versos para a ampliação do nosso conhecimento sobre a filosofia de Empédocles, caso venham a ser realmente aceitos enquanto tais.

A grande surpresa entretanto encontra-se no quarto capítulo. Aqui afirmam os autores clara e objetivamente o resultado final de anos de pesquisa sobre o papiro: trata-se de um testemunho direto da obra de Empédocles que, abrangendo a totalidade de 74 hexâmetros, permite que nada menos do que 54 novos versos sejam acrescidos à sua obra! Sem ouvir seus argumentos, isso parece ser um autêntico milagre. Para se ter uma idéia de quão inovadora e surpreendente é essa notícia, é preciso ressaltar anteriormente que 54 versos é uma enorme quantidade de texto para os padrões de qualquer obra pre-socrática legada pela tradição indireta. Esse montante representa quase 12% da obra de Empédocles tal qual é apresentada por Diels. É necessário lembrar que é a mais extensa obra preservada de um autor pre-socrático, juntamente com a de Demócrito e desconsiderando os escritos de Górgias. Para além disso a afirmação de que o manuscrito constitui um testemunho direto dos escritos de Empédocles é uma revolucionária novidade no âmbito da filosofia pre-socrática: até então jamais foram encontrados quaisquer registros de tamanha importância que pudessem ser considerados como tradição direta. Desse modo, tudo o que se conhece dos filósofos dessa época foi obtido quase que exclusivamente a partir da assim chamada tradição indireta, isto é, através de comentários, florilégios e material doxográfico de um modo geral. Diante da maior novidade das últimas décadas no âmbito dos estudos empedoclíticos em específico e mesmo no das pesquisas sobre filosofia pre-socrática em geral, é preciso alistar e criticar um a um os argumentos apresentados pelos autores a fim de que se possa refletir mais adequadamente acerca da procedência da tese por eles defendida.

Para justificar a afirmação de que o papiro é um testemunho direto que conserva os restos de um manuscrito que continha os dois livros da *Φυσικά*, são introduzidos os seguintes argumentos:

1. Não há como sustentar a suposição de que o papiro encerre uma série de citações de Empédocles porque todas as suas 74 linhas compõem-se de versos (hexâmetros datílicos), o que praticamente torna inviável a possibilidade de que trechos em prosa

pertencentes ao suposto doxógrafo tivessem sido inseridos em meio aos versos tal como de costume nas exposições doxográficas do período. Este argumento é sem dúvida determinante. Mesmo na série de citações sucessivas mais longas que se conhece, seja prosa ou poesia, não há caso em que o autor não “costure” as citações com suas próprias palavras. Um belo exemplo disso é o de Hipólito de Roma que em sua obra *Refutatio Omnium Haeresium* cita sucessivamente 19 dos 130 fragmentos de Heráclito selecionados por Diels-Kranz, sempre separando-os por meio de suas breves intervenções.

2. Não se trata também de um florilégio, pois a natureza do texto é absolutamente outra em comparação às características essenciais dos florilégios escritos nessa época. Além disso, a hipótese de o papiro conter restos de um florilégio contendo exclusivamente trechos da obra de Empédocles associados livremente em versos careceria de paralelos, visto que os florilegistas sempre tomavam como base obras de diversos autores.

3) Finalmente, afirmam os autores que o conteúdo do papiro não poderia ser considerado como uma citação única, basicamente por duas razões complementares: sua homogeneidade faz com que seja defendida a hipótese de que conserve os dois livros da *Φυσικά*, o que faria com que o manuscrito contivesse originariamente centenas de versos, número bem superior ao apresentado comumente pelos escritos doxográficos do período. A segunda razão consiste no fato de que as mais longas citações da obra de Empédocles não ultrapassam o número de 34 versos, número bem inferior às 74 linhas do papiro. Embora os próprios autores mencionem o fato de Simplicio ter citado ininterruptamente os 62 versos do Fragmento 8 de Parmênides, desprezam esse dado pois tal montante ainda está longe de alcançar as “plusieurs centaines de vers” que a hipótese de o manuscrito conter os dois livros da *Φυσικά* deixa supor. Mas importa lembrar que essa hipotética quantidade de versos é inferida através de um pressuposto e pressupostos não devem ser considerados sólidos o suficiente para descartar taxativamente demais possibilidades de interpretação. Ademais, mesmo se o pressuposto é aceito como dado efetivo, não parece que uma questão de tamanho ou extensão possa determinar com total segurança a exclusão dessa possibilidade, nomeadamente, a de o papiro conter uma citação única. De todo modo deve ser aqui reconhecido que o ponto de vista dos autores é mesmo o mais coerente e provável, mas de modo algum indubitável ou de todo inquestionável.

Tais observações críticas não visam a expressar necessariamente uma posição contrária à dos autores, nem tampouco a adotar uma postura gratuitamente cética. Mas não é igualmente aconselhável obedecer cegamente a uma decisão polêmica, mesmo quando causada pela mais meticulosa e séria das investigações, tal como o caso presente. Parece ser certamente mais razoável — principalmente no que diz respeito ao caráter direto ou não do papiro de Estrasburgo — aguardar o pronunciamento das principais autoridades nesse tipo de assunto e ver como elas hão de reagir à tese de Martin e Primavesi. Sem dúvida vários especialistas no ramo já têm conhecimento da descoberta e já tomaram muito provavelmente a questão como objeto de investigação. Portanto, no que se refere a esse tema, melhor e mais prudente é esperar pelos futuros pronunciamentos a respeito, sem que nos furtemos, no entanto, a colaborar nessa discussão, apontando os pontos falhos da argumentação em prol da tese em debate, mas também reconhecendo nela as suas virtudes e força de persuasão.

De todo modo, ao eliminar essas hipóteses anteriormente arroladas concluem os autores que o papiro contém um texto por extenso de Empédocles, um testemunho direto não só inédito na tradição de seus escritos, como também incomparável na dos pre-socráticos em geral. Poderá ser a isso contra-argumentado que existem alguns poucos testemunhos papirológicos diretos no âmbito da filosofia pre-socrática, como os próprios autores chamam a atenção. Certamente. Mas salvo os de Antifão, o Sofista, são eles tão insignificantes e desprovidos de importância que com justiça convêm ser desprezados. Assim, à exclusão de Antifão como exemplo que possa ladear a descoberta que ora é analisada, a irrelevância dos demais casos precedentes torna ainda mais impressionante a indicação de um testemunho direto contendo um considerável número de versos de um autor de inegável significância para o período.

Mas o ponto de discussão sobre constituir o manuscrito tradição direta ou não, é, *filosoficamente*, menos relevante, principalmente quando se percebe que a decisão sobre aceitar ou não os novos 54 versos como pertencentes à obra de Empédocles independe dessa determinação. E aqui é importante ressaltar uma distinção fundamental nessa discussão: que o papiro constitui um testemunho direto dos escritos de Empédocles é uma afirmação bem mais discutível e questionável do que a possibilidade de que esses versos têm de serem, de fato, empedoclíticos, uma vez que alguns deles se encaixam à perfeição em determinadas lacunas encontradas no texto estabelecido por Diels. Nesse sentido, o principal fator que nos faz tender a acatar os novos versos como versos de Empédocles é o impecável e convincente trabalho de reconstrução de texto realizado pelos autores, um trabalho que supostamente permite somar ao poema de Empédocles 54 novos versos, alguns incompletos. Para além disso, as novidades trazidas por essa reconstrução recomendam ou mesmo implicam a reformulação da seqüência dos fragmentos em oposição à ordenação elaborada por Diels-Kranz, bem como altera a composição da *Φυσικά* e das *Καθαρμολ.* Sobre isso, os novos dados doados pelo papiro iluminam a questão da distinção ou da possível identidade entre os dois títulos com que comumente é dividida a obra do Siciliano³. Estas as reflexões que ocupam as páginas finais do derradeiro capítulo da primeira parte, em que também é demonstrado e esclarecido onde e como são encaixados os novos versos ao longo da obra de Empédocles.

Terminada a primeira parte, os autores dão como finalizada a tarefa de convencer o leitor de que o papiro representa um testemunho direto da obra de Empédocles e soma a ela 54 novos versos, passando então à segunda parte do livro, a esperada e caprichada edição dos novos versos. Podem ser portanto finalmente e prazerosamente apreciados pelo leitor que, além disso, tem a oportunidade de observar mais nitidamente como foram dispostos. Por fim, concluem a obra ao introduzir os comentários

³ Nos últimos anos tornou-se mais freqüente encontrar autores a defender a unidade entre esses títulos, sendo para eles, portanto, um título alternativo ao outro: C. OSBORNE, *Empedocles Recycled*, CQ n.s., 37 (1987), pp. 24-50. B. INWOOD, *The Poem of Empedocles* (Toronto, 1992). Relativamente a esse tema, Martin e Primavesi opõem algumas reticências. Vê-se daí que muito provavelmente preferem manter a distinção entre os títulos, embora não se tenham decidido expressamente por isso. Com razão consideram entretanto mais importante indicar que o papiro depõe a favor da coerência interna do pensamento de Empédocles e atesta sua univocidade. Com isso abstêm-se de apoiar o ponto de vista de alguns autores que consideram os poemas empedoclíticos contraditórios entre si; v. 118-119.

que formam sua terceira e última parte. São aqui detalhadas, esclarecidas e justificadas uma a uma todas as decisões que proporcionaram o estabelecimento do texto conforme está finalmente apresentado. Linha por linha do papiro é esmiuçada, conduta que funda um comentário tão vasto quanto minucioso.

Independentemente da aceitação ou não da tese proposta pelo livro de Martin e Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg* é uma obra que não pode passar despercebida. Uma obra que nos pode oferecer um novo Empédocles? Não. Porque os novos versos, mesmo uma vez aceitos como empedoclíticos e novos, não revelam um novo Empédocles, mas sim uma coerência e uma consonância que se afinam com aquele Empédocles que já de há muito conhecemos, o mesmo Empédocles de sempre, mas ampliado e enriquecido por suas *novas e mesmas* palavras. Um dado, aliás, que parece ser enfim o mais poderoso argumento para que se reconheçam nos novos versos autênticas palavras de Empédocles. E, por fim, independentemente de todas as possíveis novidades, é preciso dizer que *L'Empédocle de Strasbourg* representa uma obra de suma importância, sobretudo para os estudos em filosofia pré-socrática, além de muito bem cuidada e realizada. E mesmo que sua tese fundamental não venha a ser aceita, *L'Empédocle de Strasbourg* surge, sem dúvida, como uma leitura *à ne pas manquer*.

Alexandre Costa

Doutorando em Filosofia, Univ. de Osnabrück (Alemanha),
bolseiro da CAPES (Brasil)

HÁ UM MODO FEMININO DE HABITAR DEUS?

UMA LEITURA COMENTADA DO LIVRO DE TERESA TOLDY,
*DEUS E A PALAVRA DE DEUS NA TEOLOGIA FEMINISTA**

Na teoria do texto de Paul Ricoeur, um dos núcleos aglutinadores da sua filosofia hermenêutica, a leitura exerce um papel fundamental. É a leitura que devolve o texto ao mundo, à coisa mesma que o texto queria referencializar e, por outro lado, ler um texto, ler textos, é a mediação necessária do acesso a si mesmo do ser humano. Estes dois aspectos – *remissão do texto ao mundo* e *conhecimento de si por meio dos textos* – são possibilitados pelo facto de o confronto de cada pessoa que lê com o mundo que quer ser dito pelo texto a obrigar a refigurar o seu mundo próprio, ou seja, a redefinir o seu modo de instalação existencial e ontológico.

Obviamente, nem todos os textos têm o mesmo poder de despertar a refiguração do mundo das pessoas que os lêem. O livro da Teresa Toldy teve para mim a força interpelativa de, diria, assegurar o meu mundo, dando-lhe um vasto suporte argumentativo para sustentar e defender a premência de um trabalho de fé e de razão que permita configurar uma imagem de Deus e da tradição cristã fora dos cânones patriarcais em que, dominantemente, uma e outra se constituíram. Não se trata de pôr *vinho novo em odres velhos* nem de actualizar, no sentido de tornar modernos ou produto de uso adequado aos nossos dias, os modos de referência a Deus. O que está em questão é o desenvolvimento de uma hermenêutica da textualidade cristã da qual resulte a figura de um Deus que permita a concepção das relações Deus-Mundo e Deus-Humanidade realmente possibilitadoras de estruturas de reconhecimento e identificação para cada ser humano. Não é, pois, nem uma cosmética nem uma concessão, pelo que não importa dizer apenas que Maria Madalena é, na verdade, a primeira enviada e passar adiante, no interior da mesma linguagem, das mesmas representações e dos mesmos símbolos. O que é necessário é tomar a sério essa e outras situações e questionar a totalidade da tradição cristã a partir de outra estrutura conceptual. Importa dar a todos os seres humanos a hipótese de uma total reconciliação consigo próprios no interior da vivência religiosa e, por isso, importa procurar um rosto de Deus que não o enclausure na figura de Deus Pai, do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob.

É a partir deste reforço do meu mundo de leitora que o livro *Deus e a Palavra de Deus na teologia feminista* provocou, que procurarei comentar as propostas nele enunciadas.

APRECIACÃO ESTRUTURAL

Em termos de interpretação global gostaria de salientar 4 aspectos:

- O princípio de *ordem* que preside ao conjunto do texto; trata-se de um texto cartesianamente ordenado, que se vai concatenando de maneira estruturada,

* Lisboa, Edições Paulinas, 1998.

em que cada parte se vai aliando a outra e, assim, construindo uma rede de relações e de informações.

- O princípio da *transparência* que se expressa no rigor com que são fornecidas a quem lê as fontes, as informações e as análises.
- O princípio da *liberdade* de construção e defesa de uma tese que se oferece a uma leitura que pode ser exercida também ela em liberdade. Não é o caso que o texto não diga eu ou não tome posição; trata-se isso sim, de colocar perante a pessoa que lê *a coisa mesma* no seu desenvolvimento, facultando, deste modo, ao leitor ou à leitora o espaço para que ele ou ela estabeleçam a sua própria leitura. Num terreno tão melindroso como é este com que o livro se ocupa, penso que este respeito pelo espaço interpretativo do outro, da leitura livre, é revelador de uma grande elegância retórica e de uma grande sensatez intelectual.
- O princípio da *integração* ou da *inclusão* que perpassa pela totalidade da obra. Creio ser legítimo dizer que todo o texto está construído de tal modo que institui uma autora (no caso) que se refere a algo do qual não se quer afastar; há no livro, a par com a crítica mais dura, uma *vontade eclesial* firme e uma determinação de pertença absolutamente inabalável. Exemplariza o que disse a seguinte afirmação da página 157 “A segunda alternativa – na qual este trabalho aposta – supõe a necessidade de encontrar uma linguagem para falar de Deus que, primeiro, preserva a sua transcendência, isto é, o facto de Deus *habitar numa luz inacessível* (1 Tm 6, 16), e, segundo, seja capaz de fundamentar *a razão da esperança que há em nós* (1 Id 3, 15), por outras palavras, seja capaz de dar motivos às mulheres para permanecerem cristãs”.

ANÁLISE DO CONTEÚDO

Passando à coisa mesma de que o texto se ocupa vou desenvolver o meu comentário em 2 linhas:

- fecundidade das teologias feministas,
- aporias do seu quadro teórico.

Fecundidade das teologias feministas

De acordo com o que o texto nos apresenta, dividiria em duas dimensões a fecundidade das teologias feministas: por um lado, uma *dimensão desconstrutora* ou *purificadora* sobre os modelos de análise dominante, à maneira do *momento irónico* do diálogo socrático e, por outro, a *dimensão configuradora* ou de elaboração de uma proposta alternativa.

Quanto à *desconstrução* que levam à cabo, as teologias feministas dirigem-se quer aos textos oficiais da Igreja Católica e do Conselho Ecuménico das Igrejas, quer à tradição teológica.

No primeiro caso, o conjunto das críticas denuncia:

- Na Igreja Católica, a *idealização e mitificação* da figura da mulher, que fornece das mulheres uma *imagem eterna, essencialista e naturalista* que as prende a estereótipos, nunca questionados e que, por isso, se tornam “naturais”, impenetráveis e não modeláveis pela historicidade constitutiva da vida.

Dir-se-á, então, que a Igreja Católica fala da *Mulher* para ocultar e tornar invisíveis as *mulheres reais*, de onde, o seu discurso sobre a Mulher *seria um véu sobre as mulheres*.

- No Conselho Ecumênico das Igrejas, outro tipo de ocultação do feminino, realizada pelo modo como se concebe a unidade da Igreja, que elas apresentam como sendo uma unidade *indiferenciadora* que quer silenciar seja as eventuais diferenças reais entre os sexos, seja aquelas diferenças que o processo histórico originou.

Do ponto de vista de como interpretam a tradição teológica parece-me mais fecunda e original a desconstrução que realizam e que, a meu ver, exerce mesmo, a este nível, um papel purificador. Relevaria:

- o processo mostrativo de que qualquer imagem excludente de Deus é passível de ser interpretada como uma idolatria, assim acontecendo, portanto, com uma imagem de Deus referida e definida apenas por traços masculinos;
- a chamada de atenção para que a coerência das posições teológicas tradicionais tem como corolário irrecusável a exclusão das mulheres de uma noção completa de humanidade, bem como de uma salvação em pé de igualdade com os homens;
- a fuga a pensar, com total implicação e risco, as maneiras possíveis de conceber a relação de Deus com o Mundo, fuga essa que se traduz na dissolução do problema ou no seu apagamento atrás de um aparelho conceptual e de um abstraccionismo incomensurável com a vida e com o viver.

No que respeita às *propostas alternativas* que apresentam, é de realçar o cuidado que a autora teve em mostrar e demonstrar que há uma grande diversidade de perspectivas nas teólogas que enveredaram por esta busca teórica, que vai desde a afirmação da incompatibilidade de, simultaneamente, se poder ser mulher e cristã, até configurações muito fecundas de outro modo de conceptualizar a relação humano-divino.

Do que o texto nos apresenta sobre este segundo grupo, gostaria de destacar como ideias reguladoras:

- O acentuar do conceito de *relação* como princípio hermenêutico de compreensão da ideia de Deus e da Sua forma de convívio com o Mundo;
- O esboço de uma *figura divina multifacetada, policroma e dulcificada* que, creio, viabiliza uma maneira, ao mesmo tempo, mais divina e mais humana de conceber um Deus que Se quis encarnar;
- A refiguração da relação Deus – Mundo em termos de *Cuidado*.

Aporias do quadro teórico que suporta as teorias feministas

Da apresentação sistemática e textual que o livro em análise realiza, penso que as dificuldades das Teologias Feministas têm duas origens:

- Por uma parte, aquilo que designarei por uma *sujeição* à tradição em termos reais, isto é, por uma *dependência* dela, dos seus modos de pensar, dos problemas que elencou e aos quais procuram responder ponto por ponto.

Não me parece que este seja um caminho correcto. É óbvio que pensar é sempre *pensar com* e em *referência a* ou *a partir de*; todavia, isto não implica que o horizonte reflexivo se mantenha nos quadros de uma mesmidade que apenas pode gerar *repetições* ainda que se revistam da figura de *recusas*.

- Por outra, uma fundamentação teórica não suficientemente tematizada. Estou a referir-me ao modo, diria ligeiro, como é feito o uso do conceito de *metáfora* e como é feita uma apropriação dele sem referência à implicação que existe entre metáfora e analogia e às consequências, no caso vertente, essenciais que essa implicação traz no modo de pensar o poder que a linguagem tem para *referencializar o seu dito* no processo de *dizer*.

Aqui, a meu ver, está o ponto crítico das teologias feministas – na ausência de um trabalho próprio no domínio conceptual que, à semelhança dos primeiros Padres da Igreja, se alimente da Filosofia sua contemporânea e, a partir dela, procure dizer Deus ao abrigo do Seu nome.

Recorrendo, de novo, a Paul Ricoeur, podemos dizer com ele que falar de Deus é fazer uma recapitulação dos textos onde Ele é dito, ou seja, reconhecer e evidenciar que a revelação de Deus é textual. Nesta perspectiva, uma diferente forma de interpretar os textos da revelação de Deus obriga a dois procedimentos de fundação:

- discernimento na configuração de um *corpus* textual;
- construção de um sólido e fundamentado quadro conceptual de análise.

Sem esta instalação teórica, a figura das Teologias Feministas correrá sempre o perigo de vaguar por caminhos de ambiguidade e de uma autonomia não consumada.

Para finalizar queria salientar a importância do livro, *Deus e a Palavra de Deus nas teologias Feministas*, em si e para nós. *Em si*, pelo paciente e pertinente trabalho de análise e síntese que promove. *Para nós*, pelo vazio quase total que existe na Igreja em Portugal nesta questão. Trata-se, por isso, de um livro de referência obrigatória.

Fernanda Henriques
Universidade de Évora

RECENSÕES

ANA LUÍSA JANEIRA / A. CARLOS CARVALHO / CARLOS JOÃO CORREIA / JOSÉ AUGUSTO MOURÃO, *O Regresso do Sagrado*, Lisboa, Livros e Leituras, 1998, 160 pp.

Este é o segundo volume da bem-vinda colecção “Mesa Redonda” dirigida por José Rebelo. Como no primeiro volume, e como o nome da colecção indica, estamos uma vez mais perante a transcrição de uma mesa redonda entre os quatro autores do volume. Além da introdução de José Rebelo, o livro compõe-se de 9 capítulos, a que se junta uma conclusão e quatro listas com as sugestões bibliográficas dos autores.

Este livro é importante por um conjunto de motivos, dos quais destaco dois. Em primeiro lugar, propõe-se debater questões religiosas, num país onde os debates escasseiam, sobretudo os de cariz religioso – fenómeno a que não será estranho o facto de geralmente se encarar a religião como uma questão puramente pessoal e intransmissível, alheia ao debate de ideias livre, disciplinado, sistemático e civilizado. Em segundo lugar, porque podemos assistir a um debate entre pessoas com uma alta formação académica – em vez de mais um triste sucedâneo de debate com os habituais “intelectuais” mediáticos, risíveis sempre e sérios nunca. Foi por isso com alguma expectativa que me lancei à sua leitura.

No primeiro e breve capítulo cada autor procede à sua própria apresentação, pessoal e profissional. Ana Luísa Janeira (ALJ), professora de Filosofia das Ciências na Faculdade de Ciências de Lisboa, é doutorada em letras no pensamento de Teilhard de Chardin e estudiosa da mística Simone Weil; António Carlos Carvalho (ACC), jornalista, é um ex-presbítero da Igreja Ortodoxa; José Augusto Mourão (JAM), professor na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, é doutorado em teoria da literatura e padre dominicano; Carlos João Correia (CJC), professor de Filosofia da Religião na Faculdade de Letras de Lisboa, é doutorado em Paul Ricoeur e budista. Este último declara desde logo a sua preocupação com o sofrimento humano alheio, ao contrário dos outros autores, que estão mais preocupados com a sua própria vida pessoal e espiritual.

O segundo capítulo procura distinguir “sagrado” de “religioso” e é um dos mais pobres da obra, talvez precisamente por ser o que mais exige alguma proficiência filosófica. A tentativa mais séria é a de CJC, mas é altamente discutível. CJC entende “a existência do sagrado como sendo a consciência inerente a uma vivência estética, muito próxima daquilo a que se chama experiência do sublime.” (p. 37) Não é claro se CJC entende isto como uma mera caracterização, se como uma definição. Como defi-

nição está claramente errada. “Sagrado” *não* é sinónimo de “consciência inerente a uma vivência estética”; um ateu pode ter uma vivência estética, sem ter uma vivência do sagrado.

A oposição sagrado/profano só faz sentido num contexto religioso: é uma distinção religiosa, como aliás Durkheim muito bem fez notar (e que José Rebelo refere – p. 9 – sem que, no entanto, e estranhamente, o tenha compreendido, a julgar pelas suas afirmações das pp. 7-8, nas quais o sagrado e o profano surgem como categorias que todos temos de aceitar). Do mesmo modo que a propriedade “ser água benta” só pode ser exemplificada ou não num contexto religioso (para um ateu, a água não é benta nem deixa de o ser: a propriedade não existe), também o sagrado e o profano são propriedades que só subsistem numa visão religiosa do mundo. Qualquer tentativa de definição, ou mesmo de caracterização informal, que ignore este aspecto está condenada a fracassar. É o que acontece com a definição ou caracterização de CJC. Como o próprio autor nota, do ponto de vista da sua caracterização do sagrado, um concerto rock (ou o Big Show Sic, podemos acrescentar) constituem manifestações do sagrado, o que me parece claramente falso. Nem todas as manifestações de massas, emocionais e mais ou menos irracionais, são manifestações do sagrado, tal como nem todos os melómanos que escutam atentamente a prestação da Sinfónica de Berlim o fazem como uma vivência do sagrado. Há pessoas que têm uma vida espiritual riquíssima e que são ateias.

Esta última afirmação banal merece ser, no entanto, repetida, pois ACC parece estar convencido do contrário, como afirma logo no início do terceiro capítulo: “Pessoas há que continuam a imaginar a possibilidade de atingirem enorme espiritualidade [...] sem um fundamento religioso. É como se quisessem construir um prédio sem alícerces”. (p. 44) Compreendo que uma pessoa só consiga ter uma vida espiritual num contexto religioso, devido a limitações intelectuais e pessoais; mas afirmar que toda a gente é assim é de um provincianismo grotesco. E todos os romancistas, poetas, pintores, músicos, filósofos e cientistas ateus? Não têm vida espiritual?

O terceiro capítulo é um dos mais interessantes da obra por apresentar aqueles que são praticamente os únicos momentos em que há um verdadeiro diálogo entre os diversos autores. Este diálogo estabelece-se em torno de CJC. Ao tentar esclarecer a noção de ritual CJC interroga-se sobre se o sagrado alguma vez poderá separar-se da sua natureza violenta (p. 55). Infelizmente, nenhum dos outros autores quis reagir a esta legítima inquietação, voltando-se a discussão para as noções de revelação e sacrifício.

O quarto e o quinto capítulos revelam a diferença crucial entre as posturas de CJC e dos outros autores. Ao longo das intervenções vai-se notando da parte de alguns autores, sobretudo ALJ, uma atitude anti-científica e irracionalista – uma saudade dos velhos tempos em que a visão religiosa do mundo se impunha a todas as outras formas de olhar o mundo e o nosso lugar nele. Daí a sensata e moderada reacção de CJC: “Vejo com grande inquietação, e julgo que a Ana Luísa Janeira também, que uma forma mágico-religiosa de vivência do mundo se possa afirmar como alternativa à visão científica positivista. Não podemos admitir que o retorno a determinadas formas de pensamento, de práticas, muitas delas marcadas pela superstição, pela ignorância, venha a constituir alternativa à visão científica.” (p. 90) É pena que os outros autores – que facilmente se percebe que não partilham este ponto de vista, sobretudo ALJ – não procurem defender-se e sustentar aberta e claramente o que em muitos momentos está veladamente presente nas suas afirmações.

Talvez este seja um dos motivos pelos quais este debate é, em grande medida, um debate falhado: nos momentos potencialmente mais interessantes, onde os autores poderiam verdadeiramente debater perspectivas opostas, limitam-se a declarar os seus pontos de vista, sem procurar defendê-los, apesar dos esforços de CJC no sentido do debate efectivo. Na verdade, salvo poucas excepções, o livro não nos apresenta um debate, mas apenas um conjunto de declarações isoladas mas entrecortadas dos vários autores. O que é uma pena, pois perdeu-se uma oportunidade de ouro para discutir séria e cordialmente a visão religiosa do mundo. Em qualquer caso, como veremos, o problema central que o debate se propunha tratar – o regresso do sagrado – é na verdade um falso problema.

No quarto capítulo os autores tentam caracterizar e debater o aparecimento das pequenas seitas religiosas. É curioso que todos os autores se afadiguem em torno do que parece claramente uma ideia falsa. Basta ler alguns textos da Bíblia para perceber que sempre existiram seitas religiosas, em competição com as religiões dominantes. Não consigo perceber que pessoas com um alto grau de formação intelectual tenham sido vítimas da *vox populi*, que hoje em dia é amplificada e multiplicada pelos meios de comunicação. A ideia popular de que estamos a viver um estado de decadência que se materializa na multiplicação de seitas de “falsa religião” sempre esteve presente ao longo da humanidade.

Em qualquer caso este é um capítulo muito interessante. É nele que CJC oferece uma boa caracterização da função da religião: esta “tem, fundamentalmente, a função de nos reconciliar com a existência e com os lados até talvez mais negros, e mais tristes da própria existência. Com a própria morte. Com o próprio sofrimento, etc.” (p. 63). E é desta caracterização que surge um dos problemas fundamentais que a visão religiosa do mundo tem de enfrentar: “estará a comunidade condenada, na sua experiência religiosa, a ter uma religião asséptica, intelectualista, ou a ter uma religião mágica, hipnotizante, fundada em violência e bodes expiatórios?” (CJC, p. 81). Infelizmente, nenhum dos outros autores tentou responder a esta importante questão. A sensata visão religiosa defendida por CJC apresenta-se sobretudo como uma forma de cultivar o conhecimento, o sentimento e a acção humanas.

A reacção de ALJ a esta proposta é defender o indefensável: que “a tecnologia pode constituir a magia, por excelência, de uma comunidade científica.” (p. 83) A esta afirmação acrescenta ALJ a ideia de que o cientista reivindica a neutralidade moral do seu trabalho. Ambas as afirmações se me afiguram falsas. Por definição, a tecnologia não pode ser mágica: a magia é uma forma de procurar manipular o mundo por meios sobrenaturais; na tecnologia manipula-se o mundo por meios exclusivamente naturais. Talvez a autora queira antes dizer que a tecnologia é encarada como uma espécie de magia pelas pessoas mais incultas. Mas isso é uma coisa completamente diferente.

Quanto à ciência eticamente neutra, trata-se de uma falsidade histórica. Poderá ter havido efectivamente cientistas que quisessem fugir às questões morais; mas o mesmo acontece com qualquer outra pessoa, em qualquer outra profissão – incluindo as pessoas mais profundamente religiosas. Os grande cientistas, hoje como ontem, têm em geral uma postura ética muito clara. Outra coisa completamente diferente é o uso militar da ciência – mas os militares sempre usaram tudo o lhes oferece vantagem, incluindo a religião, como se sabe. Na verdade, talvez a forma mais antiga e recorrente de guerra organizada seja a religiosa.

Neste ponto da leitura chegámos ao que é talvez o tema mais interessante da obra: as relações entre a ciência e a religião, questão que ocupa os autores no quinto capítulo. Este poderia ser um capítulo muito melhor se os autores debatessem efectivamente o que os separa – de um lado os irracionaisistas anti-ciência, liderados por ALJ e JAM, e, do outro, CJC. Infelizmente, limitam-se, em geral, a afirmar os seus pontos de vista. Por outro lado, o tema ficou efectivamente por tratar, apesar dos esforços de CJC nesse sentido. A sua proposta provocou, aliás, reacções de estranheza. “Temos de partir da visão científica, por muito desertificante que ela em si mesma seja, e ver de que modo será possível articular o sentido da nossa própria vida com esse conhecimento científico”. (p. 90) Atitude diametralmente oposta a esta é defendida por JAM: “A ciência tem um ponto de vista sobre o homem. A religião tem outro. Não há diálogo possível [...]” (p. 92).

O que JAM tem em mente é a ideia da incomensurabilidade, o que ALJ muito bem sublinha (p. 96). Mas a ideia de incomensurabilidade tem duas características infelizes. Por um lado, não consegue desalojar as ideias que negam a incomensurabilidade – pois se coisas comparativamente tão precisas quanto as teorias científicas são incomensuráveis, que dizer da própria ideia filosófica de incomensurabilidade? Mas se a incomensurabilidade se aplicar à própria ideia da incomensurabilidade, então a ideia oposta a esta é pelo menos tão legítima quanto ela própria; logo, não estamos obrigados a aceitar a ideia da incomensurabilidade.

Por outro lado, é interessante ver como, mais uma vez, a ideia da incomensurabilidade (e o relativismo associado) está a desempenhar o papel que costuma desempenhar nos debates filosóficos: impedir-nos de usar as nossas capacidades críticas. Quando estamos a discutir as diferenças entre as visões religiosa e científica do mundo, é natural que usemos as nossas capacidades críticas naturais para avaliarmos as vantagens e desvantagens de uma e outra; mas quando alguém defende que ambas são incomensuráveis, cessa todo o pensamento – não há comparação possível. E é curioso verificar que o recurso à incomensurabilidade ocorre aqui precisamente quando os autores que desejam obviamente defender a visão religiosa do mundo se sentem incapazes de o fazer com argumentos convincentes e claros.

JAM defende que a ciência introduz “uma das mais perniciosas concepções de homem”: “O homem antes entendido como totalidade, ligado à natureza, ligado ao outro e a si próprio, passa a ser definido, unicamente, a partir de uma linguagem matemática, física, como um composto de carbono, um *cyborg*, etc.” (pp. 87-88). Esta opinião, apesar da sua manifesta falsidade, é imediatamente apoiada por ALJ. CJC demonstra uma vez mais a sua acuidade e sensatez: “Os actuais problemas ecológicos são, de facto, um sintoma da crise de um determinado modelo antropocêntrico que dominou a cultura ocidental e que marca a visão cristã e a história do Cristianismo ao longo de vários séculos.” (p. 88) Precisamente! E é pena que ninguém tenha relacionado a dicotomia sagrado/profano com este problema da separação homem/natureza.

Excepto nas visões panteístas, a visão religiosa do mundo tem tendência para separar o homem da natureza – atribuindo ao homem, mas não à natureza, uma essência quase divina, libertando-o da sua animalidade mas transformando-o, concomitantemente, num estranho numa terra estranha. É a ciência que nos permite perceber a mais profunda ligação ao resto do universo: como Carl Sagan costumava dizer, somos pó de estrelas; partilhamos com as estrelas mais distantes a mesma constituição básica. Por vezes

pergunto-me se a visão religiosa do mundo, nas suas manifestações mais pueris, não será afinal o resultado de uma insuficiente formação científica de base. Se algum dia alguém compreender a consciência – a mente, o espírito ou a alma – será a ciência e não a religião. Veja-se o enorme esforço actual das ciências da cognição e da filosofia analítica, neste sentido, e o concomitante silêncio e alheamento da religião nesta matéria.

O sexto capítulo aborda o problema da violência em nome da religião, tema que CJC já tinha introduzido anteriormente. ACC fornece-nos alguns elementos interestantíssimos da história do povo Judeu, ao mesmo tempo que mostra a sua repugnância pela violência religiosa. JAM mostra-se inquieto com o regresso de uma forma violenta e arcaica de viver o sagrado. CJC defende que a violência religiosa é uma forma de manifestar outros conflitos: “as bandeiras religiosas são uma maneira de disfarçar conflitos internos à comunidade.” (p. 104)

ACC abre o capítulo 7, que se debruça sobre o papel do mestre na religião, declarando que há hoje uma ausência de verdadeiros mestres, ao mesmo tempo que abundam os falsos. Isto é verdade, mas sempre o foi: uma vez mais, basta ler a Bíblia; uma das preocupações centrais de muitos dos textos bíblicos é alertar as pessoas contra os falsos profetas, contra os falsos mestres. Isto sempre foi assim.

À excepção de CJC, que coloca uma vez mais a questão correcta, relacionando a ideia de mestre autêntico com a ideia de ensino autêntico – um ensino crítico –, todos os autores lamentam o fim das práticas iniciáticas: “A formação torna-se cada vez menos importante. O que interessa é o modelo tecnocrata das ciências duras – este candidato é ou não capaz de resolver um problema – e não a sua capacidade interior de caminhar ao longo de determinado processo.” (ALJ, p. 114) As vantagens e desvantagens dos dois tipos de ensino não são todavia aflorados. E não há motivos para pensar que o método iniciático seja superior ao método do ensino crítico e explícito. Na verdade, o método iniciático tem tendência para só encorajar os alunos menos dotados, menos críticos, mais “cinzentos” – os alunos que não fazem a pergunta difícil, que não lêem os livros proibidos, que não pensam pela sua própria cabeça. Um dos grandes problemas culturais do nosso país, aliás, é precisamente o facto de o ensino ainda ser na sua maior parte iniciático e salazarista – leia-se, acrítico e feito de molde a frustrar os alunos mais brilhantes e interessados. Aparentemente, é precisamente esse o molde de ensino preconizado por ALJ e JAM.

CJC equaciona a questão de modo diverso. Para este autor “toda a ideia do ensino que implique a subjugação do discípulo a um conjunto de dogmas ou princípios que ele terá de aceitar, corresponde a uma falsa concepção de ensino.” (p. 112) A meu ver, isto incompatibiliza o ensino, correctamente concebido, com a visão iniciática do mesmo. Do ponto de vista iniciático, nada se ensina explicitamente; tudo está implícito. Ora, quando tudo o que estamos a ensinar está implícito, o aluno mais inteligente, que legitimamente se interroga sobre se o que está a aprender será verdade, não tem possibilidade de levantar as suas dúvidas – pois o seu objecto nunca chega a ser claramente formulado. É preciso oferecer claramente à inteligência do aluno tudo o que queremos transmitir-lhe para que ele possa interrogar-se criticamente sobre isso mesmo que está a aprender. O ensino de tipo iniciático impede, precisamente, este questionamento crítico. Os alunos mais inteligentes afastam-se, ficando apenas aqueles que estão dispostos a limitar-se a tentar compreender o que lhe está a ser implicitamente ensinado, complicando o simples e baralhando o óbvio, sem nunca se interrogarem se não estarão a ser enganados. Este é o

tipo de ensino que terá interessado à ditadura que Portugal conheceu durante quase 50 anos, o tipo de ensino que interessa ao funcionário público cinzento e obediente – mas não o que interessa a uma nação livre e culturalmente activa, que participe por direito próprio na cultura mundial, em vez de se fechar num saudosismo de recorte medieval por lisuras iniciáticas confortáveis e domesticadas.

A ideia de que a religião e as suas diversas manifestações são indiscutíveis volta a fazer a sua aparição no oitavo capítulo, que aborda o problema da fé. Mais uma vez alguns autores manifestam ideias como a de que a questão de Deus e da revelação são indiscutíveis: “Continuo a pensar que as questões da religião, como do sagrado, são pessoais no sentido em que sou eu quem as vive.” (ACC, p. 124) Mas JAM pensa que, ao invés, “não há crença individual, não há fé individual [...]. Não há crença privada como não há linguagem privada.” (p. 122)

Esta última afirmação resulta de uma deficiente compreensão do que Wittgenstein queria dizer quando procurou mostrar a inexistência de linguagens privadas. O que Wittgenstein procura mostrar é a inexistência de uma linguagem logicamente privada, e não a de uma linguagem genericamente privada. Se fosse este último caso, a sua argumentação seria disparatada porque *há*, pura e simplesmente, linguagens privadas neste sentido genérico. Eu posso criar uma linguagem privada para escrever o meu diário – na verdade, muitas pessoas fizeram precisamente isso. O que não posso criar, segundo Wittgenstein é uma linguagem *logicamente* privada – uma linguagem cujas regras sejam inacessíveis a qualquer outra pessoa excepto eu. Uma linguagem privada no sentido lato só é privada enquanto outra pessoa não dominar a codificação usada; mas qualquer pessoa poderia dominar essa codificação. Numa linguagem logicamente privada é o próprio código que é insusceptível de ser dominado por alguém que não eu próprio.

Ora, o sentido de fé privada que JAM tem em mente é o genérico e não o restrito. De modo que o seu argumento está errado: apesar de não poder haver uma linguagem logicamente privada (se aceitarmos o argumento de Wittgenstein), pode haver uma fé privada: uma fé que uma pessoa desenvolve numa situação determinada e que não partilha com ninguém. Concordo que esta situação, se bem que possível, não é comum e que a fé religiosa é um fenómeno comunitário; mas pode ser um fenómeno privado, genericamente falando.

Neste capítulo CJC mostra mais uma vez que procura reduzir o intrinsecamente religioso ao não religioso, não distinguindo a fé – uma forma muito especial e religiosa de crença – da crença em geral. CJC defende ainda que o caminho da felicidade não pode repousar na fé, pois este caminho é algo que cada um tem de fazer por si próprio. Mas a verdade é que há formas de viver a fé religiosa que são sobretudo pessoais – e a postura de ACC é um exemplo disso mesmo. Infelizmente não se aprofundou este aspecto do problema da fé neste brevíssimo capítulo.

No penúltimo capítulo os autores procuram tecer algumas considerações sobre a possibilidade de diálogo entre religiões. Curiosamente, o autor mais activamente “ecuménico” é o budista CJC, que declara que a sua dificuldade em aceitar os cristianismos reside na concepção teísta de Deus: é-lhe difícil “entender um ser que é supremo, onnipotente, onnisciente, bondoso e, simultaneamente, dar-me conta da existência do sofrimento e do mal no mundo [...] Se me aparece um Deus que [...] resolveu instalar o sofrimento e o mal no mundo [darei que não existe] [...] Ficaria,

até, extremamente assustado se esse Deus existisse.” (pp. 135-136) Infelizmente, nenhum dos cristãos presentes responde a este profundíssimo problema – o problema que talvez derrote decisivamente as pretensões teístas. Todas as soluções do problema do mal num contexto teísta são eticamente repugnantes, pois todas terão de conferir uma densidade metafísica inaudita ao mal no mundo – razão pela qual podemos ampliar a opinião original de Russell relativamente à doutrina do Inferno e defender que nenhuma pessoa realmente boa poderá ser cristã, pois ficará horrorizada com um Deus que não só permitiu o mal como o planeou.

O aspecto mais negativo deste capítulo revela-se não só na incapacidade de JAM para procurar uma aproximação às doutrinas budistas – afinal, tão minimalistas – mas também no modo como o faz, fugindo a qualquer debate de ideias, chegando mesmo a afirmar explicitamente: “Não quero esgrimir argumentos.” (p. 137) Quando nos recusamos a discutir só pode ser ou porque no fundo sabemos que vamos perder, ou porque somos tão arrogantes que achamos que estamos acima de fúteis querelas. Não sei qual destas será a posição de JAM, mas perdeu-se uma boa oportunidade, esclarecedora para o leitor, para debater os méritos e os deméritos de cada uma das duas grandes religiões representadas – e para tentar encontrar pontos de contacto e de diálogo cordial e construtivo.

No último capítulo cada autor faz um pouco a síntese das posições que enunciou ao longo do debate. CJC chama mais uma vez a atenção para o horror do sofrimento alheio, e cita Santo Agostinho: “quando vejo o sofrimento das crianças, não sei o que hei-de dizer.” (p. 146). Em contraponto a esta atitude descentrada sobre si, ACC enuncia o que para ele são as questões fundamentais: “De onde venho? Para onde vou? Que faço aqui?” É significativo o contraste entre uma preocupação fundamentalmente bondosa (CJC) e uma preocupação sobretudo egoísta com o seu próprio destino (ACC). Este parece ser o contraste mais profundo que separa as duas visões religiosas do mundo em confronto, a teísta e a budista.

Por fim, JAM declara que é preciso debater, confrontar posições – “sem excessos de retórica porque não se trata de persuadir, de ver quem ganha.” Por um lado, esta afirmação é desconcertante, porque houve várias oportunidades de debate que foram recusadas por JAM – que parece assim aderir a um tipo de postura infelizmente habitual no meio filosófico português, que consiste em *declarar* que a filosofia é o lugar crítico da razão, para na verdade *fazer* precisamente o contrário. É pena que JAM não compreenda que a persuasão não tem de ser uma gritaria retórica mais ou menos irracional – que pode ser uma disputa racional, cordial e civilizada, em que as posições em confronto se defendem com argumentos claros. Mas esse é o mal “pós-modernaço” do nosso tempo: a ideia de que não há padrões de argumentação racional, que é tudo uma questão de poder e de força persuasiva ilegítima.

Esta é pois uma obra estimulante, como se pode ver pela profusão de comentários que me suscita – e haveria muito mais a dizer. Nesse sentido, é altamente recomendável – como material de apoio escolar onde se discutam temas relacionados com a filosofia da religião, mas também como um livro que pode estimular os leigos nestas matérias a começar a pensar criticamente. Estão pois de parabéns os seus autores e o director da colecção.

DIOGO PIRES AURÉLIO, *A Vontade de Sistema. Estudos sobre Filosofia e Política*, Lisboa, Edições Cosmos, 1998, 179 pp.

Integram *A Vontade de Sistema* sete ensaios autónomos, quase todos já publicados mas agora revistos e cimentados numa unidade. Os filósofos escolhidos revelam, todos eles, implícita ou explicitamente, a vontade de construir um sistema coerente, racionalista e dogmático. Interessou ao autor do livro evidenciar as aporias desse racionalismo, relevando as “brechas não suturadas”, “as tensões”, “as linhas de fuga” (p. 9). Assim, pensadores que habitualmente se apresentam como sistemáticos, consistentes e sem falhas, são aqui analisados nas suas fragilidades, incertezas e pontos críticos.

O primeiro ensaio – “O estatuto da imaginação” – visa Descartes. A propósito desta temática, aparentemente pacífica, DPA questiona um dos pontos mais controversos e problemáticos do filósofo francês, levantando questões para as quais nem o filósofo nem os seus intérpretes encontraram respostas convincentes. O autor destaca uma aporia no pensamento cartesiano, da qual, em função dos dados equacionados, não há saída possível senão a que ele próprio, Diogo Aurélio, classifica de alegoria ou barroca (p. 45). Trata-se do clássico problema levantado pela intercessão do dualismo entre “res cogitans” e “res extensa” (ao qual chegamos pelo entendimento) e da união do corpo e da alma (que só se clarifica pelo recurso a vivências do quotidiano). As *Cartas* trocadas entre o filósofo e a princesa Elisabeth, as *Respostas às Sextas Objecções* e alguns passos das *Paixões da Alma* são os textos seleccionados quer para levantar o problema quer para lhe responder. As diferenças de registo entre o sentir, o imaginar e o conhecer apresentam-se como uma primeira solução não totalmente satisfatória. Analisadas outras repostas possíveis, a tese de Deleuze, para quem “a analogia e até uma certa equívocidade permanecem categorias quase espontâneas do pensamento cartesiano” (p. 44) acaba por dominar. De facto, os capítulos finais do ensaio onde o problema é pretensamente resolvido, não conseguem fugir ao estigma da solução anteriormente proposta, ou seja, de que a metafísica cartesiana não possui outro recurso para resolver a aporia que não seja o de uma simulação de tipo simbólico, um “recurso indubitavelmente alegórico e barroco” (p. 45). Conceber a “Mens sub specie extensionis” como é proposto no capítulo 4, ou a “Extensio sub specie mentis” como o capítulo 5 aconselha, levam a que DPA nada mais adiante relativamente à questão levantada. A crítica à hipótese da glândula pineal e a análise das objecções de Malebranche e Epinosa não impedem o autor do ensaio de enveredar por uma conclusão quanto a nós aquém das expectativas abertas: a interacção da mente e do corpo concretizada na hipótese da glândula pineal, é meramente funcional. O que significa que quer ao nível epistemológico quer ao nível metafísico o problema levantado continua insolúvel. É um beco sem saída que nos parece só se resolver com uma leitura diferente do pensamento do filósofo – a consideração de que a correspondência com Elisabeth e as *Paixões da Alma* representariam um volte face, conducente a um estágio final do pensamento cartesiano, já não radicalmente dualista.

Os capítulos dois e três são sobre o autor do *Leviathan*. “Política *More Geometrica*” questiona a continuidade no pensamento hobbesiano. Nele se analisam os dois modelos hermenêuticos predominantes: o **naturalista** que se socorre da física galilai-

ca e o **aristotélico escolástico**. Ambas as interpretações são contestadas por DPA, pelas contradições que geram. Os modelos interpretativos mais comuns da literatura hobbesiana apontam para uma continuidade dos escritos, ou seja, para uma leitura sistemática do pensador. É uma interpretação que o próprio Hobbes enfatiza, apresentando-a quando classifica as ciências. A DPA não convence tal leitura. Igualmente recusa a unificação do pensamento hobbesiano a partir do método resolutivo-compositivo. Oscilando “entre Euclides e Kepler” (p. 58), aproxima-se definitivamente do géometra grego. De facto, o impasse interpretativo é susceptível de superação quando se privilegia a matriz nominalista (p. 71) e se realça a tese de que a ciência apenas recorre a proposições e não a coisas. O conceito de ciência defendido por Hobbes, considerando-a como articulação de conceitos e de juízos, coloca-a numa perspectiva semântica e exige como critério a mera utilização correcta dos nomes. A política é ciência e, muito mais do que da física, aproxima-se da matemática. Euclides acaba por vencer. O *mos geometricus* surge como chave hermenêutica possível para os vários textos hobbesianos, ultrapassando-se a antinomia presente na oposição das interpretações naturalistas e das leituras descontinuístas que destacam a política, impedindo uma leitura sistemática. A oscilação hobbesiana quanto ao estatuto da política que por vezes considera conhecimento *a priori* e outras *a posteriori* (p. 68), não impede DPA de a considerar como clara aplicação do *mos geometricus*, e de lhe aplicar o método resolutivo, procurando os elementos primeiros (os homens), desvelando o modo como estes são constituídos e funcionam, para, depois, de um modo compositivo, remontar às instituições. A solução parece-nos pertinente, levando no entanto a uma certa recuperação das perspectivas homogeneizantes, que o autor no início do ensaio considera irremediavelmente datadas (pp. 53 e 54). A continuidade, a nível metodológico e não epistemológico nem metafísico, acaba afinal por triunfar.

O segundo texto dedicado a Hobbes, preocupa-se com a conciliação possível dos domínios teológico e político, considerando esta temática como outro fulcro de ambiguidades e hipotéticas contradições. Duas grandes questões se cruzam: a primeira diz respeito às constantes referências bíblicas presentes nas obras políticas de Hobbes bem como ao modo como deverão ser interpretadas as duas últimas partes do *Leviathan*; a segunda discute o dilema da obediência ao governante em matérias do foro religioso. São problemas interessantes que o autor trabalha autonomamente, procurando para cada um uma solução particular. No que concerne ao Estado Cristão e ao Reino das Trevas, recusam-se tanto as interpretações positivistas como as teológicas. De facto, para DPA, a pretensão hobbesiana de “fundamentar o poder em termos exclusivamente lógicos” (p. 74) não é incompatível com a obediência à palavra de Deus. Assim, refuta as leituras mecanicistas que vêm no autor do *Leviathan* a concretização do modelo resolutivo compositivo. Igualmente criticáveis são as interpretações mais recentes de Leo Strauss e Habermas, descobrindo “a existência de uma brecha no tecido lógico” do contratualismo hobbesiano (p. 79). Mas também as leituras teológicas são erróneas. Profundamente sensível à viragem ocorrida no capítulo XXX do *Leviathan*, DPA espanta-se que poucos comentadores lhe tenham dado relevo. Trata-se segundo ele de um verdadeiro salto “do plano da dedução lógica para o plano da autoridade teológica” (p. 83), sendo a verdade científica como que retomada e instalada na verdade revelada. A aparente estranheza das duas partes finais do *Leviathan*, dilui-se se tivermos presente algo que Hobbes sempre prezou e defendeu: a

compatibilidade da palavra de Deus e da ciência, o paralelismo entre o reino de Deus natural e o reino de Deus profético. Depois de explicados racionalmente, os fundamentos do *Leviathan* deverão ser relidos no seu confronto com o texto sagrado.

A tese defendida por DPA de que em Hobbes o texto bíblico surge como reforço para “a arquitectura jurídico-formal do Estado absoluto” (p. 98) vem também mostrar-nos que os conflitos entre fé e razão de Estado não têm sentido. De facto, ao súbdito que atraiçoa as suas crenças por fidelidade ao soberano não poderá ser imputada culpa, mas sim ao governante. O deus mortal, naturalmente fundado, acaba por “incorporar na sua imagem o poder e o ser do verdadeiro Deus” (p. 100).

Com estas perspectivas, DPA acaba, sem o querer, por retomar Strauss. As considerações finais que tece sobre o significado simbólico das ilustrações encomendadas pelo autor para as duas cópias do manuscrito original (pp. 100 e 101) reforçam a inevitável aceitação das ambiguidades presentes no texto do *Leviathan*. Quer neste capítulo quer no anterior, Pires Aurélio revela um profundo conhecimento da filosofia política ocidental, bem como uma mestria no manuseamento de conceitos e na argumentação de hipóteses. Perguntamo-nos no entanto se “a vontade” de Hobbes quanto aos seus presumíveis leitores terá sido respeitada. De facto afigura-se-nos que a hermenêutica dominante nas teses expostas fez com que elas fossem lidas em função de um saber que de longe as ultrapassa. Ora, segundo Hobbes, a chave que melhor nos permite ler textos do passado libertando-os de possíveis equivocações deverá ter em conta “a diversidade do contexto e da companhia” (*Natureza Humana*, XIII, 8), significando que, a radical diferença entre ontem e de hoje, e o leitor/comentador de ontem e de hoje, deverá constituir-se como critério determinante para anular possíveis incongruências.

A parte terceira é dedicada a Espinosa. “O Deus dos atributos” (capítulo 4) aborda este tema clássico da literatura espinosana, confrontando perspectivas ontológicas com outras de cariz mais gnosiológico, levantando o problema dos “dois espinosas” e realçando a interpretação “expressiva” como a mais susceptível de resolver o impasse. Negando qualquer pretensão de exaustividade DPA analisa criticamente as teses de Hegel, Cassirer, Delbos, Alquié, Negri, Guérout e Deleuze. Se Guérout o atrai pela fidelidade ao texto da *Ética*, a valorização de Deleuze de um conceito não espinosano – a “expressão” – é sem dúvida a leitura que lhe parece mais consentânea com o espinosismo. Note-se que a justificação final desta escolha nos levanta uma reserva: a razão determinante que leva o autor a esta opção interpretativa é o facto de ela permitir colocar Espinosa no horizonte barroco que lhe convém (p. 125). Ora parece-nos abusivo verter nos moldes da sinuosidade barroca o discurso dedutivamente linear da *Ethica more geometrico demonstrata*. De qualquer modo, é um artigo que nos ajuda a equacionar o complexo problema dos atributos, inventariando as posições que fizeram história na hermenêutica espinosana e sobretudo relevando as suas implicações, fraquezas e mesmo incongruências. Ficando por demais evidente que o atributo não é fonte de aporias mas sim as diferentes interpretações que dele se têm feito.

No capítulo 5, “Metamorfoses do Corpo Político”, Espinosa surge a culminar o tratamento da metáfora do corpo aplicada à política. Confrontados os modelos biológicos e mecanicistas, discute-se a passagem da cosmologia platónico-aristotélico para a física moderna e traça-se o percurso que originou tal mutação. O Estado pensado à semelhança de um corpo orgânico em Platão e Aristóteles, os vestígios de um corpo místico na sociedade medieval, a progressiva dessacralização operada com as obras de

Marsílio de Pádua e de Maquiavel são etapas que DPA considera, culminando a sua análise com a noção de “conatus” e suas implicações na ciência política. É aqui que a originalidade espinosana se faz sentir. As teses do filósofo luso-judeu apresentam-se como possível superação das incongruências cartesianas bem como de alguns problemas decorrentes do pensamento político de Hobbes. De facto, o recurso ao estado de natureza assinalado por Espinosa na Ep. L a Jelles vem, segundo DPA, dar total consistência ao mecanicismo hobbesiano, ameaçado pela onipotência do governante. Interrogamo-nos no entanto se esta consideração do pensamento político espinosano como recuperação do mecanicismo de Hobbes (p. 138) não levará a uma leitura mecanicista do filósofo judeu. É um tema que merecia ser aprofundado, tanto mais que DPA assinala a especificidade do “conatus” espinosano, demarcando-o de um mecanicismo estrito.

O capítulo 6 é talvez aquele que mais põe em causa os objectivos teóricos da filosofia política moderna, evidenciando o contraste entre os seus propósitos e a realidade comportamental do homem comum. Um dos pontos mais interessantes desta secção é o tratamento dado ao conhecimento do primeiro género, muito justamente recuperado e valorizado como etapa inicial do percurso filosófico. As ideias da imaginação são interpretadas por DPA como algo de positivo, enquanto garantes de individualidade, impedindo a nossa anulação no todo. Regidas por uma lógica paralela à das ideias do entendimento, são vistas como determinantes da política, evidenciando-se o modo como contêm os germen de uma auto-correcção, seja esta feita negativamente pelo medo ou de um modo positivo, na esperança de um bem maior. Mas a política é sempre situada ao nível passional e imaginativo, o que nos parece uma leitura interessante de Espinosa.

O capítulo final aborda “A Nação segundo Espinosa”. O Estado hebraico demonstra a importância dos factores nacionais na constituição e manutenção de uma comunidade política. DPA tenta resolver a conciliação entre uma visão dinâmica ou mesmo agónica da realidade e a preservação de uma identidade política na qual o nacionalismo desempenha um papel maior. Numa política pensada a partir da categoria do antagonismo, o Estado poderá explicar-se pelo postulado da soberania mas o conceito de nação torna-se problemático, parecendo à primeira vista contradizer a diversidade e agressividade mútua dos diferentes “conatus”. O nacionalismo vem conferir estabilidade às paixões e facilitar a aceitação das leis. É por isso que o caso judeu poderá ser interpretado como paradigmático, ganhando foros de princípio universal (p. 172). Perguntamo-nos no entanto se todo este processo de desmitificação da nação judaica, empreendido por Espinosa, muito mais do que favorecer o anti-semitismo, não acaba afinal por exaltar a inteligência política do povo judeu, na argúcia com que, ao longo dos séculos, superou terríveis vicissitudes. O que nos levaria a concluir, diferentemente de DPA, que, mais do que criticar o judaísmo, Espinosa o valoriza, colocando-o como exemplo a ter em conta.

As teses trabalhadas neste capítulo final, tal como as dos anteriores capítulos, convidam-nos à reflexão, interpelam-nos, desafiam-nos e por vezes provocam-nos. A *Vontade de Sistema* é um contributo importante para todos os que entendem a história da filosofia (e neste caso a modernidade) como terreno privilegiado para o filosofar.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA, *Ética, Filosofia e Religião – estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 1997.

A questão da existência de uma “filosofia portuguesa” tem suscitado as mais acesas disputas, as mais acérrimas controvérsias. De um lado, protagonizadas por aqueles que desde logo fazem desta questão uma questão de honra, de orgulho pátrio. Do outro, por aqueles que, à partida, não aceitam sequer equacionar a possibilidade de existência de uma filosofia assim designável.

Refém de tais controvérsias tem estado até hoje o estudo das obras de muitos filósofos portugueses – sobretudo daqueles que se assumem nessa dupla condição, como são os casos, entre muitos outros, de José Marinho, Álvaro Ribeiro, Leonardo Coimbra, Teixeira de Pascoas ou Fernando Pessoa. Exaltados por uns pelo simples facto de se assumirem como “filósofos portugueses” e ostracizados por outros por esse mesmo facto, as suas obras raras vezes têm sido estudadas de uma forma isenta, de uma forma que atenda sobretudo ao seu valor filosófico.

Uma das poucas pessoas que têm realizado esse trabalho é, há já várias décadas, o prof. António Braz Teixeira. A última prova disso é esta colectânea de estudos mais recentemente publicada. Pelo seu mérito, importa não apenas saudá-la como, sobretudo, tomá-la como exemplo do que deve ser o nosso próprio trabalho. Exemplo que todos nós devemos pois seguir. Quanto mais não seja, para podermos enfim responder à questão da existência de uma “filosofia portuguesa”.

Porque a “filosofia portuguesa”, a existir, não pode ser apenas uma *bandeira*. Mas sobretudo uma *obra*. Ela será uma *obra* ou não será...

Sobretudo preocupado com a *obra* e não com a *bandeira*, o mesmo é dizer, com a *coisa* e não com o *nome*, é esse o olhar do prof. António Braz Teixeira, é esse o olhar que importa que cada um de nós cumpra. Só assim, à luz desse olhar, poderemos então iniciar o estudo dessa série de obras que, no seu conjunto, formam um *corpus*, um espaço filosófico singular, de facto irredutível, independentemente do nome que lhe queiramos dar, no mais amplo universo da tradição filosófica ocidental.

Porque efectivamente filosófico, não é esse espaço um simples espaço físico. Enquanto simples espaço físico, ele extravasa aliás, em muito, o espaço físico português. Enquanto simples espaço físico, ele será, na sua configuração mínima, um espaço luso-galaico-brasileiro, dadas as profundas afinidades, desde logo linguísticas, existentes entre estas três culturas – na sua configuração última, um espaço de diálogo, de mútuo encontro, de mútuo cruzamento, entre as mais diversas mundividências. Tal o que podemos desde logo apreender ao lermos esta colectânea de estudos, não certamente por acaso intitulada: *Ética, Filosofia e Religião – estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*.

Como dissemos, porque efectivamente filosófico, não é esse espaço um simples espaço físico. Ele é também, ele é sobretudo, acrescentamos agora, um espaço espiritual. Nessa medida, ele já não será pois sequer um espaço luso-galaico-brasileiro, nem muito menos um espaço simplesmente português, mas o espaço de todos aqueles que, independentemente da sua proveniência geográfica, queiram contribuir para esta causa. Tão-só esta: a de encontrar um caminho outro, um caminho verdadeiramente alternativo, à actual deriva niilista da filosofia contemporânea.

Tal, com efeito, o que, até hoje, mais distintivamente tem caracterizado o nosso pensamento filosófico – em todas as suas dimensões, desde logo, na sua dimensão antropológica: uma concepção integral do homem, integral porque afirma o homem na sua tríplice condição, enquanto ser, simultaneamente, material, social e, sobretudo, metafísico. Como nos diz o próprio autor destes estudos, logo a abrir o primeiro deles: “... se a antropologia filosófica contemporânea tende, noutros países e noutros povos do nosso continente, a circunscrever-se a uma dimensão humanista e a fechar-se numa finitude temporal e mundana, em Portugal, a reflexão sobre o homem tem-se caracterizado por uma dupla abertura ou um duplo horizonte, simultaneamente cósmico e escatológico.”

Questionarão aqui alguns a aparentemente excessiva abrangência desse programa, defendendo que não cabe à filosofia, por si só, cumpri-lo. Também a este propósito, de facto, temos muito a aprender com os nossos filósofos. E isto porque a concepção de filosofia que eles nos propõem, e que eles próprios procuraram, durante a sua própria existência, cumprir, também ela se distingue, se caracteriza, pela sua integralidade. Com efeito, o trânsito que eles nos prefiguram não é apenas um trânsito sófico. É também, é sobretudo, um trânsito ontológico – um trânsito através do qual não se cumpre apenas todo o humano ou já trans-humano inteligir, mas também, mas sobretudo, todo o humano ou já trans-humano ser.

Enquanto trânsito não apenas sófico como também, como sobretudo, ontológico, esse será então, desde logo, um trânsito ético – o mesmo é dizer, um trânsito através do qual aprenda enfim o homem a habitar este mundo, e a coabitar com os outros seres, e não apenas com os outros seres humanos – e, em última instância, no extremo de si, um trânsito religioso – o mesmo é dizer, um trânsito que leve o homem a habitar sobre o abismo, isto é, que leve o homem a abrir-se ao outro, ao absolutamente outro, de todo o ser, àquele que, na sua infinita transcendência, independentemente do nome que lhe queiramos dar ou da concepção que dele tenhamos, mais profunda, mais verdadeiramente é em cada um de nós. Daí, aliás, a única objecção que nos permitimos fazer ao prof. António Braz Teixeira a propósito desta sua colectânea de estudos: ela não deveria intitular-se *Ética, Filosofia e Religião* mas, simplesmente, *Filosofia*.

Não fosse ela, a *Filosofia*, tão-só isso: esse trânsito através do qual integralmente se cumpre o homem.

Renato Epifânio

RUFFING, Margit (Hrsg.): *Kant-Bibliographie 1945-1990*, begründet v. Rudolf Malter, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1999, 976 pp.

Foi recentemente publicada pela editora Vittorio Klostermann de Frankfurt am Main (Alemanha) uma bibliografia de Kant que abrange o período de 1945 a 1990. A obra referencia cronologicamente todas as edições de obras de Kant, todas as traduções e bibliografias publicadas, assim como estudos sobre o pensamento e a figura de Kant efectuados durante este período em todo o mundo. Para a referenciação dos estudos coligidos, foram considerados tanto os artigos e livros publicados como as

dissertações. A obra contém ainda um breve prefácio, indicações de utilização, a referência cronológica das edições (de 1945 a 1990) e preciosos índices remissivos: das obras de Kant citadas, dos autores citados, de pessoas e de palavras-chave dos títulos citados.

Estamos assim perante uma obra monumental que é da maior importância para a investigação de Kant ou de todos os domínios de pensamento influenciados directa ou indirectamente pela sua recepção. Em virtude das necessidades óbvias que se colocam aos investigadores, há muito que se esperava o surgimento de uma bibliografia global que integrasse de forma sistemática tanto a edição das obras como de trabalhos desenvolvidos sobre o seu pensamento. Uma obra, como a que acaba de ser publicada, oferece-nos a possibilidade de seguir numa parte substancial do mundo todo um percurso cultural de edição, recepção, divulgação, estudo e compreensão de um autor que consensualmente se tornou numa das figuras-chave da Filosofia Ocidental. Acresce que uma bibliografia, contrariamente ao que muitos sentem, não tem necessariamente de ser um trabalho de menor importância, que simplesmente refira cronológica e alfabeticamente as edições e os estudos sobre um autor. Uma bibliografia com a estrutura e o nível de organização e de sistematicidade que este volume nos apresenta, pode transformar-se facilmente numa ferramenta fundamental e inalienável do trabalho da reflexão e da investigação filosóficas. Ao apontar-nos múltiplos caminhos de reflexão, permite redireccionar e, quantas vezes, corrigir o nosso próprio caminho de investigação. Pode ajudar-nos assim na permanente tarefa de reinventar e de reforçar o nosso próprio questionamento, precisando-o, bem como na colocação dos campos de possibilidade do seu respondimento, efectivando-o.

A editora da obra, Margit Ruffing, conta-nos no prefácio a história da sua realização. A base desta bibliografia foi iniciada há cerca de 30 anos pelo Prof. Rudolf Malter (Universidade de Mainz) por sugestão de um artigo de H. J. de Vleeschauwer publicado nos *Kant-Studien* em 1966 [Cf. VLEESCHAUWER, H. J. de: "Entwurf einer Kant-Bibliographie", *Kant-Studien*, 57 (1966), pp. 457-483]. Neste artigo, Vleeschauwer propunha um projecto para a elaboração de uma exaustiva bibliografia de Kant, em que o material coligido deveria ser explorado sistematicamente depois de haver sido integralmente verificado, revisto e ordenado por conteúdos. O redactor da revista deveria então apreciar a literatura coligida segundo critérios de cientificidade e decidir sobre a inclusão dos títulos de acordo com critérios de conteúdos. Mas o Prof. Malter contrapôs a esta proposta alguma humildade e neutralidade, na medida em que a tarefa do bibliógrafo devia ser antes a de registar as publicações que tivessem nos seus títulos a designação "Kant", a designação de um termo kantiano ou de uma obra de Kant. Se possível, as publicações deviam ser registadas integralmente, compreendendo literatura de todos os géneros, de todos os países, escrita em todas as línguas. Naquela altura, não era todavia previsível ainda o extraordinário acréscimo de publicações sobre Kant que se veio a verificar, de cerca de 168 títulos por ano na década de sessenta, para cerca de 565 títulos por ano na década de oitenta.

A partir de 1968, o Prof. Malter começou a publicar uma bibliografia de Kant nos *Kant-Studien*, de início irregularmente mas mais tarde anualmente. Com o jubileu, em 1974, registou-se um aumento do interesse por Kant, o que fez crescer também a importância da bibliografia. No que diz respeito à concepção de Malter, as bibliografias publicadas nos *Kant-Studien* deviam vir a constituir as bases do último volume de

uma *Bibliografia Internacional de Kant de 1749 a 1990* em quatro volumes. Este volume devia consistir numa bibliografia primária elaborada retrospectivamente e seguindo um princípio de ordenação cronológica. Mas foi só no final dos anos oitenta que Malter pôde começar a trabalhar na organização do volume correspondente ao período de 1945 a 1990, digitalizando o material, em parte já publicado, que havia reunido durante cerca de 30 anos com base na investigação individual. A organização deste material obedecia porém a determinados padrões técnicos de edição. Assim, o advento das novas tecnologias, tornava necessário o desenvolvimento de uma concepção abrangente que possibilitasse a efectivação técnica da edição. Porém, este processo não ficou concluído devido ao falecimento súbito de Malter em Dezembro de 1994. Havia, assim, muitos ficheiros isolados com informação relativa a vários anos e espaços linguísticos, num total de cerca de 9.000 entradas bibliográficas. Estas, haviam sido corrigidas em minucioso e penoso trabalho levado a cabo por estudantes auxiliares e actualizadas para publicação nos *Kant-Studien*. Tornou-se necessário juntar os fragmentos dispersos, verificando-se no entanto que faltava ainda proceder a muitas verificações, numa actividade penosa que consumia muito tempo, não se podendo dispor nem do saber, nem dos contactos do Prof. Malter. Mas, por outro lado, o adiamento da edição tornou possível recorrer ainda a fontes bibliográficas publicadas depois de 1995: o trabalho de Mestrado de Li Li, orientado pelo Prof. Reinhard Lauth, sobre a recepção de Kant e Fichte na China (München, 1995); uma bibliografia da literatura sobre Kant em espanhol, da Prof. Dulce María Granja Castro (Iztapalapa/México, 1997); uma bibliografia da literatura sobre Kant em russo, da Academia Russa das Ciências (Instituto de Filosofia, Moscovo, 1998). O presente volume resultou assim da colaboração, do apoio e do esforço de numerosas pessoas e instituições que procuraram contribuir com o seu melhor para levar a obra a bom termo e prestar, deste modo, homenagem à memória do Prof. Malter.

No que diz respeito à investigação e informação regular sobre a literatura de Kant em Portugal, o trabalho esteve a cargo da Prof.^a Irene Borges-Duarte (Univ. de Évora/Centro de Filosofia da Univ. de Lisboa), que já em 1993 havia publicado nos *Kant-Studien* uma bibliografia sobre Kant em português [Cf. BORGES-DUARTE, Irene: “Kant auf Portugiesisch”, *Kant-Studien*, 84, n.º 2 (1993), pp. 243-256].

Graças ao esforço do Prof. Hans-Martin Gerlach, director da *Kant-Forschungsstelle Mainz* desde 1997, que se empenhou profundamente em continuar o trabalho do seu falecido antecessor, foi possível continuar a preparação do próximo volume da bibliografia, de 1896 a 1944, apoiado financeiramente pela DFG (organização alemã equivalente à FCT em Portugal). Por outro lado, o Prof. Gerhard Funke (Univ. de Mainz) continuou a zelar pela prossecução do projecto na *Kant-Forschungsstelle* (o Centro de Investigação sobre Kant, fundado em 1990) da sua Universidade como apoio à redacção dos *Kant-Studien*.

Para a fixação das fontes, foram consideradas na organização da obra contribuições individuais, revistas científicas e diversas bibliografias periódicas específicas. A estruturação do volume obedeceu ao estabelecimento de uma cronologia, por anos, de 1945 a 1990. Foram assim incluídas, por cada ano, as seguintes rubricas: “*edições/traduições*” de textos de Kant, “*bibliografias/índices de Kant*”, “*literatura sobre a pessoa e a obra de Kant*”, “*varia*” [Verschiedenes]. Na rubrica “*edições/traduições*”, são ordenadas cronologicamente por ano de publicação edições e traduções de obras de

Kant. Nas rubricas “*bibliografias/índices de Kant*” e “*literatura sobre a pessoa e a obra de Kant*” são ordenadas alfabeticamente por autores as respectivas obras. A rubrica “*varia*” inclui títulos dignos de menção que não sejam necessariamente de natureza científica ou que abordem indirectamente Kant. Em virtude da vastidão de eventos e de exposições realizados e por ter sido ano de jubileu, foi dada ao ano de 1974 uma estrutura mais abrangente, que integra artigos de jornais. É pena, porém, que não possa ter sido aplicado o mesmo princípio a outros anos de jubileu, como 1981. Segundo a editora da obra, a respectiva investigação exigia uma quantidade extraordinária não disponível de tempo. Pelo que 1974 constitui, neste sentido, um ano de excepção. Sempre que possível, os títulos são apresentados na língua original. Os títulos em línguas europeias orientais e em línguas asiáticas, são apresentados em língua alemã, devido à reduzida divulgação internacional destes idiomas. Neste caso, quando é citado um título na língua original, é porque não pôde ser integralmente verificado. Os títulos de monografias e de colecções de ensaios que não puderam ser verificados em termos da sua completude, são indicados com asterisco. A transcrição de nomes e de designações de línguas europeias orientais e asiáticas seguiu a literação alemã normalizada DIN 1460 (Abril de 1982). No que diz respeito aos índices remissivos, é indicado o ano de publicação seguido do número fixado para o título nesse ano. Lamentamos no entanto a ocorrência de algumas gralhas, nomeadamente em dois títulos de autores portugueses, o que numa obra de tal complexidade seria todavia difícil evitar. A *Kant-Forschungsstelle Mainz* disponibiliza ainda no endereço <http://www.uni-mainz.de/kant> uma página via Internet onde são apresentadas não só as actualizações anuais da bibliografia publicadas nos *Kant-Studien* como também informações gerais relativas às edições e à literatura sobre Kant, recensões e outros conteúdos pertinentes para os estudos kantianos. O acesso é mais fácil durante o período nocturno.

Enquanto editora comercial, resta felicitar a Vittorio Klostermann pelo seu arrojo em publicar este primeiro volume de uma obra com tal especificidade e envergadura. A publicação foi inserida na série de edições da *Kant-Forschungsstelle am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz* e organizada com o apoio da *Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur* e da *Kant-Gesellschaft e. V.* A obra custa 248.-DEM (cerca de 25.500\$00) na edição em paperback; ISBN 3-465-02987-9.

Helder Lourenço

BIBLIOGRAFIA

A RECEPÇÃO DE HEIDEGGER EM PORTUGAL

INVESTIGAÇÃO BIBLIOGRÁFICA PRELIMINAR

de *Irene Borges-Duarte* e *Alexandre Franco de Sá*

(Universidade de Évora / Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

em colaboração com

Fernanda Bernardo (U.C.), João Constâncio (U.N.L.),

Helder Lourenço (C.F.U.L.), Vítor Moura (U.M.) e Bernhard Sylla (U.M.)

no âmbito do projecto de investigação "Heidegger em Português"

do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

1. Considerações metodológicas

Perseguir as vias de recepção e divulgação do pensamento de um autor é uma das tarefas básicas para a reconstrução quer do horizonte histórico de vigência e repercussão desse pensamento, quer de um espaço concreto de diálogo com esse autor e com as questões que ele levanta. O projecto de investigação "Heidegger em português" procura ambas as coisas: por um lado, ler e compreender Heidegger filosoficamente, no que ele tem de característico e, também, de inovador no pensamento do século XX; por outro lado, ler e compreender Heidegger "em português", ou seja, naquilo que esse pensador nos diz, ou que pode dizer-nos, àqueles que lemos o mundo a partir duma situação hermenêutica idiomáticamente definida pelos vectores da língua e cultura portuguesas, na sua característica referência histórica a outras línguas e âmbitos culturais mais ou menos definidos.

A forma como Heidegger tem sido recebido em Portugal determina, em geral, os tipos de leitura que dele se fazem, quer no que têm de mais compreensivo, do ponto de vista filosófico, quer no que têm de mais interpretativo, no âmbito das vias tradicionais (idiomas, correntes, escolas, modas) de acesso aos diferentes aspectos do seu pensamento. A necessidade de construir as bases para um diálogo directo com a sua obra conduziu à formulação do propósito de levar a cabo a tradução das suas obras fundamentais para português, de maneira coordenada e programada. Só um traba-

lho coerente e filosófico com os seus textos, a partir da sua edição de referência (a *Gesamtausgabe*) pode permitir a realização deste objectivo, evitando as mediações daquilo que, em termos de Vattimo, chamaríamos os diferentes “dialectos” já constituídos, ou sendo, pelo menos, mais conscientes da sua interferência na veiculação do universo e terminologia heideggerianos.

Este projecto de tradução filosófica assenta, contudo, numa pesquisa do próprio solo cultural que o requiere e que se manifesta, entre continuidades e descontinuidades, na produção de estudos e na tradução de textos primários e secundários, quer restringidos ao âmbito académico, como no caso de dissertações aos seus diferentes níveis e nas respectivas escolas, quer abertos ao público em geral. Ter presente esta produção, não a título panorâmico, mas, fundamentalmente, a título de documentação de uma situação hermenêutica se, por um lado, é contribuir modestissimamente a uma história do pensamento em Portugal, é sobretudo, por outro, ser fiel ao que constitui uma das máximas do pensamento hermenêutico, que Heidegger contribuiu a desenhar na sua máxima actualidade, mais conhecida em expressão gadameriana: a interpretação, enquanto desenvolvimento explícito e circular de um processo compreensivo, já de antemão implicitamente articulado, põe em jogo obviedades que, a título de pressupostos, configuram os resultados interpretativos. A não consciência desses pressupostos não é, pois, senão, o deixar-se levar pela própria tradição, perpetuando-a tacita e acriticamente.

Não há melhor circunscrição deste nosso propósito que as palavras de Heidegger em 1922, no *Anzeige der hermeneutischen Situation*, também conhecido como “Natorp-Bericht”, que tão decisivamente repercutiu sobre o jovem Gadamer. A citação, que abaixo reproduzimos, pertence à tradução inédita e ainda incompleta do referido texto. Nela se define o sentido preambular que tem a investigação bibliográfica, certamente não exaustiva e aberta a posteriores revisões e inclusões¹, que constitui o objecto do presente trabalho.

2. Definição heideggeriana da situação hermenêutica

[As] “*interpretações, estão subordinadas a determinadas condições do interpretar e do compreender. O conteúdo de cada interpretação – ou seja, o objecto temático no “como” do seu ser-interpretado – só se mantém em pé, se se explicitou com suficiente clareza a sua correspondente situação hermenêutica, a que cada interpretação é relativa, nas suas características. Uma interpretação tem sempre, em qualquer caso e seja qual for o seu âmbito temático e a sua pretensão de objectividade:*

- 1) *um ponto de vista [Blickstand], que se fixou e apropriou de modo mais ou menos explícito;*

¹ O coligir dos dados bibliográficos e o cotejar da veracidade de alguns deles contou com a colaboração dos participantes no projecto “Heidegger em Português”, acima mencionados. Mas devemos também manifestar a nossa gratidão ao Prof. Fernando Belo, da Universidade de Lisboa, e ao Dr. José Meirinhos, da Universidade do Porto, pela sua pronta e inestimável colaboração desinteressada.

- 2) uma perspectiva [Blickrichtung], que dele parte, e segundo a qual se determina preconceitualmente o ser captado do objecto da interpretação “enquanto tal [coisa]” e “em que direcção” deverá ser interpretado; e
- 3) um horizonte [Sichtweite], delimitado pelo ponto de vista e pela perspectiva, dentro do qual a exigência de objectividade da interpretação se move.

Enquanto se esclarece a situação – na qual e em função da qual se dá uma interpretação – no que diz respeito ao anteriormente mencionado, transparece o possível processo de interpretação e compreensão e a apropriação crescentes do objecto. A correspondente hermenêutica da situação deverá, portanto, examinar a sua formação com transparência e, enquanto hermenêutica, pô-la em relação com a posição base da interpretação.

A situação da interpretação, enquanto apropriação compreensiva do passado, é sempre a de um presente vivo [lebendige Gegenwart]. A própria história, na medida em que é um passado apropriado na compreensão, pode ser captada de forma mais rica se a situação hermenêutica [aparecer] no seu carácter originário de escolha decisiva e de molde. O passado só se abre segundo o cânon de resolução [Entschlossenheit] de que um presente dispõe e em virtude do seu poder para o abrir [Aufschliessenkönnen]. [...] A representação que uma investigação filosófica tem de si mesma e da concreção da sua problemática também decide de antemão acerca da sua atitude fundamental para com a história da filosofia. Na problemática filosófica, aquilo que constitui o campo objectual propriamente dito é também o que determina a perspectiva de consideração do passado. Este “dar o sentido de” [Hineindeuten] não só não contradiz o sentido [Sinn] do conhecimento histórico, como, bem pelo contrário, constitui justamente, em geral, a condição fundamental para dar voz ao passado.

Da mesma maneira que noutros âmbitos, também no da história da filosofia, qualquer interpretação que defenda que não projecta nada nos textos, no que respeita às “construções” históricas de problemas, mais não faz do que deixar-se apanhar, também ela, em flagrante ao “dar-o-sentido-de”, só que sem orientação e com meios conceptuais de origem do mais dispar e descontrolado”²

3. Bibliografia primária. Traduções de Heidegger em Português.

- *Sein und Zeit* (1927):
 - *Ser e Tempo*. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis, Vozes, 1999; 8.ª edição.
- *Was ist Metaphysik?* (1929):
 - *O que é a metafísica?* Trad. e introd. de Ernildo Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- *Vom Wesen des Grundes* (1929):
 - *Sobre a essência do fundamento*. Trad. e introd. de Ernildo Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1971.
 - *A essência do fundamento*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Ed.70, 1988.

² Citação do excerto inicial (pp.237-238) de Martin HEIDEGGER, “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation” (1922), na edição de H.-U. Lessing, *Dilthey-Jahrbuch*, 6/1989, 235-269.

- *Vom Wesen der Wahrheit* (1930):
 - *Sobre a essência da verdade*. Trad. e introd. de Ernildo Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1970.
 - *A essência da verdade*. Trad. de Carlos Morujão. Porto, Porto Editora, 1995.
- *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (1933):
 - *Discurso do reitorado. A universidade alemã frente a tudo e contra tudo ela mesma*. Trad. do francês de José Pedro Cabrera in Martin HEIDEGGER. *Escritos políticos*. Lisboa, Instituto Piaget, 1997, pp. 93-103.
- *Warum bleiben wir in der Provinz?* (1934)
 - *Porque é que continuamos na província*. Trad. do francês de José Pedro Cabrera in Martin HEIDEGGER. *Escritos políticos*. Lisboa, Instituto Piaget, 1997, pp. 139-144.
- *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935):
 - *A Origem da Obra de Arte*. de Trad. de Maria da Conceição Costa. Lisboa, Edições 70, 1991, 73 pp.
- *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953):
 - *Introdução à Metafísica*. Trad. e apres. de E. Carneiro Leão. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1966, 229 pp.
 - *Introdução à Metafísica*. Trad. de Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa, Instituto Piaget, 1997, 225 pp.
 - *Die Frage nach dem Ding* (1935).
 - *O que é uma coisa?* Trad. de Carlos Morujão. Lisboa, Ed. 70, 1992.
- *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (1936):
 - *Hölderlin e a essência da poesia*. Trad. do Grupo de Tradução de alemão filosófico, orientado por H. Hoock Quadrado, intr. Mafalda Blanc in *Filosofia. Publicação da Sociedade Portuguesa de Filosofia*. Lisboa, 1989, pp. 49-62.
- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938):
 - Excerto em “Martin Heidegger, profeta da pós-modernidade: as 24 proposições sobre a ciência”. Trad. de Ernildo Stein in STEIN, Ernildo. *Epistemologia e crítica da modernidade*. Ijuí-RS, Editora Unijuí, 1997, pp. 98-107.
- *Das Rektorat 1933-1934* (1945):
 - *O reitorado de 1933-1934, factos e reflexões*. Trad. do francês de José Pedro Cabrera in Martin HEIDEGGER. *Escritos políticos*. Lisboa, Instituto Piaget, 1997, pp. 193-214.
- *Über den Humanismus. Brief an Jean Beaufret* (1946-1947):
 - *Carta sobre o Humanismo*. Trad. de E. Carneiro Leão. Rio de Janeiro, 1967.
 - *Carta sobre o Humanismo*. Trad. de A. Stein. Pref. de A. J. Brandão. Lisboa, Guimarães, 1973; 2.^a ed. revista por Pinharanda Gomes, 1980.
- *Der Feldweg* (1949):
 - *O caminho do campo*. Trad. e intr. de Ernildo Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
 - *O caminho do campo*. Trad. e intr. de Mafalda de Faria Blanc. In *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 1987, vol. 43, pp. 191-199.

- *Aus der Erfahrung des Denkens* (1954):
 - *Da experiência do pensar*. Trad. de M. C. Tavares de Miranda. Porto Alegre, 1969.
- *Zur Seinsfrage* (1955):
 - *Sobre o problema do ser*. Trad e int. de Ernildo Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- *Was ist das – die Philosophie* (1955-56):
 - *O que é isto – a filosofia?* Trad. de Ernildo Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1971.
- *Über die Sixtina* (1955-1983):
 - *Sobre a Madonna Sixtina*. Trad. e notas de Irene Borges-Duarte in *Filosofia. Publicação da Sociedade Portuguesa de Filosofia*. Lisboa, 1989, pp. 74-77.
- *Identität und Differenz* (1957):
 - *Identidade e Diferença*. Trad. e int. de Ernildo Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1971.
- *Hegel und Die Griechen* (1958-1960):
 - *Hegel e os gregos*. Trad. e int. de Ernildo Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1971.
- *Kants These über das Sein* (1962):
 - *A tese de Kant sobre o ser*. Trad. e int. de Ernildo Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1970.
- *Überlieferte Sprache und technische Sprache* (1962):
 - *Língua da tradição e língua técnica*. Trad. do francês de Mário Botas. Lisboa, Vega, 1995, 74 pp.
- *Aus der letzten Marburger Vorlesung* (1964):
 - *A determinação do ser do ente segundo Leibniz*. Trad. e int. de Ernildo Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1971.
- *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964-1969):
 - *O fim da filosofia ou a questão do pensar*. Trad. e int. de Ernildo Stein. São Paulo, Duas Cidades, 1972.
- *Nur noch ein Gott kann uns retten – Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* (1966):
 - *Já só um Deus nos pode ainda salvar*. Entrevista com Martin Heidegger. Trad. e notas de Irene Borges Duarte in *Filosofia. Publicação da Sociedade Portuguesa de Filosofia*. Lisboa, 1989, pp. 109-136.
 - *Martin Heidegger entrevistado pelo Der Spiegel*. Trad. do francês de José Pedro Cabrera in Martin HEIDEGGER. *Escritos políticos*. Lisboa, Instituto Piaget, 1997, pp. 215-244.

1. Bibliografia secundária original em português

1.1. Trabalhos académicos (Dissertações de Licenciatura, Mestrado e Doutoramento)

- BLANC, Mafalda de Faria, *O fundamento em Heidegger. “Vom Wesen des Grundes” – “Der Satz von Grund”. Interpretação-Perspectivação*. Dissertação de Mestrado, Lisboa, FLUL, 1984.

- BRANCO, Maria Eugénia Bandeira Carvalho e, *A verdade e a liberdade no pensamento heideggeriano*. Diss. Licenciatura. Lisboa, FLUL, 1972, VII+274 pp.
- CARVALHO, M. J., *A fenomenologia do "1.º Heidegger" e o problema ontológico*. Diss. Mestrado, Lisboa, Universidade Nova, 1988.
- CARVALHO, M. J., *Problemas fundamentais de fenomenologia da finitude*. Diss. Doutoramento. Lisboa, Universidade Nova, 1996; 4 vols. Vol. 1 e 2: 1.832 pp.; vol. 3: 459 pp.; vol. 4: 17 pp.
- CORREIA, João Frade, *A personalidade humana. Da concepção jónica à metafísica existencial de Heidegger. Esboço*. Diss. de Licenciatura. Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1938, 144 pp.
- MIRANDA, José Bragança de, *Fundamentos de uma analítica da actualidade: contributos para uma teoria crítica da experiência*. Diss. Doutoramento. Lisboa, FCSH – Universidade Nova de Lisboa, 1990, 677 pp.
- MORUJÃO, Carlos, *Martin Heidegger: verdade e liberdade: Vom Wesen der Wahrheit*. Diss. de Mestrado. Lisboa, FLUL, 1990, 124 pp.
- PAISANA, João, *Fenomenologia explicitativa e fenomenologia hermenêutica (A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger)*. Diss. Doutoramento. Lisboa, FLUL, 1987, 575 pp.
- SÁ, Alexandre Franco de, *A crítica do Ocidente na filosofia de Martin Heidegger. De Sein und Zeit aos Beiträge zur Philosophie*. Diss. Mestrado. Lisboa, FLUL, 1997, 376 pp.
- SANTOS, Joaquim Pereira dos, *Aspectos do conceito de pensamento em Heidegger*. Diss. Mestrado. Lisboa, FCSH – Universidade Nova de Lisboa, s.d.
- SILVA, Carlos Henrique do Carmo, *Do Ser e das Aparências ou da diferença ontológica fundamental*. Dissertação de Licenciatura. Lisboa, FLUL, 1970.
- SILVA, Liliana Martins da, *Pensamento e queda em Martin Heidegger*. Diss. Mestrado. Lisboa, FLUL, 1997, 275 pp.
- SILVA, Rui Sampaio da, *Heidegger, Gadamer e o problema do fundacionalismo*. Diss. Mestrado. Lisboa, FCSH – Universidade Nova de Lisboa, 1997, 215 pp.
- SIMON, Maria Célia de Moraes Neiva, *A questão da verdade: a partir do pensamento de Martin Heidegger*. Diss. Mestrado. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1979.

1.2. Obras total ou parcialmente sobre Heidegger

- ABRANCHES, Cassiano dos Santos, *Metafísica*. Braga, Livraria Cruz, 1956.
- BARATA-MOURA, José, *Da representação à Práxis. Itinerários do Idealismo contemporâneo*. Lisboa, Caminho, 1986, 176 pp.
- BARATA-MOURA, José, *Ontologias da Práxis e Idealismo*. Lisboa, Caminho, 1986, 257 pp.
- BELO, Fernando, *Heidegger, pensador da Terra*. Coimbra, APF, 1992, 73 pp.
- BELO, Fernando, *Filosofia e Ciências da Linguagem*. Lisboa, Colibri, 1993, 103 pp.

- BENEDITO, Nunes, *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Martin Heidegger*. São Paulo, Ática, 1992 (2ªed.).
- BLANC, Mafalda de Faria, *Estudos sobre o ser*. Lisboa, Gulbenkian, 1998.
- BLANC, Mafalda de Faria, *O fundamento em Heidegger*. Lisboa, Instituto Piaget, 1998.
- BLANC, Mafalda de Faria, *Introdução à ontologia*. Lisboa, Instituto Piaget, 1998, 166 pp.
- ENES, José, *À Porta do Ser. Ensaio sobre a justificação noética do juízo de percepção externa em São Tomás de Aquino*. Lisboa, Dilsar, 1969, 527 pp.
- ENES, José, *Linguagem e ser*. Lisboa, INCM, 1983.
- FRAGA, Gustavo de, *Sobre Heidegger*. Coimbra, Almedina, 1965, 60 pp.
- FRAGA, Gustavo de, *De Husserl a Heidegger. Elementos para uma problemática da Fenomenologia*. Coimbra, Separata da Revista Biblos, vol. 40, 1964, 260 pp.
- LOPARIC, Zeljko, *Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. São Paulo, Campinas, Papirus, 1990.
- MACDOWELL, J. A. A. Amazonas., *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger. Ensaio de caracterização do modo de pensar de "Sein und Zeit"*. São Paulo, Herder/Universidade de São Paulo, 1970, 240 pp.
- MARTINS, Manuela Brito, "L'Herméneutique originaire d'Augustin en relation avec une ré-appropriation heideggerienne" in Revista *Mediaevalia*. Porto, 1998, vol. 13/14, 495 p.
- PAISANA, João, *Fenomenologia e hermenêutica. A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa, Presença, 1992, 348 pp.
- PEREIRA, Miguel Baptista, *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*. Coimbra, Minerva, 1990.
- STEIN, Ernildo, *Introdução ao Pensamento de Heidegger*. Porto Alegre, 1966; 147 pp.
- STEIN, Ernildo, *Compreensão e Finitude – Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Porto Alegre, 1967, 252 pp.
- STEIN, Ernildo, *A questão do Método na Filosofia (um estudo do modelo heideggeriano)*. São Paulo, Duas Cidades, 1973, 170 pp.
- STEIN, Ernildo, *Epistemologia e crítica da modernidade*. Ijuí-RS, Ed. Unijuí, 1997, 107 pp.
- STEIN, Ernildo, *Anamnese. A filosofia e o retorno do reprimido*. Porto Alegre, Edipucrs, 1997.
- SOVERAL, Eduardo Abranches de, *O método fenomenológico: Estudo para a determinação do seu valor filosófico*. Vol. 1: *O valor do método para a Filosofia*. Porto, Centro de Estudos humanísticos (Col. Amphitheatrum, 12), 1968, 192 p.
- SOVERAL, Eduardo Abranches de, *Meditação heideggeriana*. Porto, Ed. Conselho Directivo da F.L.U.P., 1993, 48 p.
- SOSA DIAS, *Estética do conceito. A Filosofia na era da comunicação*. Coimbra, Ed. Pé de Página, 1998.

1.3. Artigos em revistas, obras colectivas ou colectâneas de textos de um mesmo autor

- AA. VV., "Heidegger (1889-1976)". Número monográfico da *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga (1977).
- AA. VV., "Dossier "Ser e Tempo"". Núcleo monográfico do *Jornal de Letras*. Lisboa (1987).
- AA. VV., "Martin Heidegger". Número monográfico da *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga (1989).
- AA. VV., "Heidegger: um século". Núcleo monográfico da revista *Filosofia. Publicação periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia*. Lisboa, vol. III, n.º 1/2 (1989), pp. 17-184.
- AA. VV., "A polémica sobre Heidegger e o Nazismo". Núcleo monográfico da revista *Vértice*. Lisboa, II Série (Fev/1990); 7-44.
- ALMEIDA, Lourenço H. C., de. "Da responsabilidade ético-política de um filósofo e das suas relações entre o seu pensamento e as suas opções e compromissos políticos efectivos" in *Vértice*. Lisboa, II série (Fev./1990), pp. 39-44.
- ANDRADE, R. Jardim, "A gênese do conhecimento segundo Heidegger" in *Reflexão*. Campinas, vol. 7, n.º 23 (1982), pp. 122-131.
- ANTUNES, Manuel, "Heidegger, renovador da Filosofia" in *Brotéria*. Lisboa, vol. 103 (1976), pp. 3-15.
- AQUINO, M. F. de, "A visão do mundo em Husserl e Heidegger" in *Síntese*. Rio de Janeiro, vol. 2, pp. 31-48.
- ASSUMPÇÃO, Maria Cristina Beckert, "Obra e expressão viva. Notas para uma hermenêutica da expressividade" in *Revista da Faculdade de Letras*. Lisboa, n.º 6 (1986), pp. 21-33.
- BARATA-MOURA, José, "Heidegger e a tese de Kant sobre o Ser" in *Filosofia*. Lisboa, n.º 1 (1985), pp. 16-44.
- BARATA-MOURA, J., "O centro da periferia. Do sentido de um debate com Heidegger" in *Vértice*. Lisboa, II série (Fev./1990), pp. 23-29.
- BEAU, Albin Eduard, "O humanismo no pensamento de Heidegger" in *Humanitas*. Coimbra, 2 (1949).
- BEAU, Albin Eduard, "Martin Heidegger. Was ist Metaphysik?" in *Biblos*. Coimbra, 27 (1951), pp. 491-493.
- BELO, Fernando, "Uma questão dolorosa" in *Vértice*, Lisboa, II série (Fev./1990), pp. 19-21.
- BELO, Fernando, "A metamorfose das ciências, um jogo entre Prigogine e Heidegger" in *Filosofia/Ciências: intersecções*, n.º 3-4 (Fev./1991), pp. 103-160.
- BERNARDO, Fernanda, "O limite da questão no pensamento de M. Heidegger" in *Biblos*. Coimbra (1982).
- BICUDO, M. A. V., "Um discurso comemorativo de Martin Heidegger" in *Leopoldianum*. São Paulo, vol. 10, n.º 28 (1983), pp. 19-28.

- BLANC, Mafalda de Faria, "Kant e Heidegger – Análise da retomada de um problema em Filosofia" in VV. AA. *Kant – Comunicações apresentadas ao Colóquio organizado pelo Departamento de Filosofia em 25/11/1981*. Lisboa, Publicações da Universidade de Lisboa, 1982, pp. 43-62.
- BLANC, Mafalda de Faria, "O itinerário da Ontologia Clássica" in *Estudos Filosóficos*, Lisboa, Universidade Nova n.º 1 (1982), pp. 139-168.
- BLANC, Mafalda de Faria, "Heidegger e a Poesia" in *Filosofia. Publicação periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia*. Lisboa, vol. III, n.º 1/2 (1989), pp. 41-48.
- BORGES-DUARTE, Irene, "Heidegger: a arte como epifania" in *Filosofia. Publicação periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia*. Lisboa, vol. III, n.º 1/2 (1989), pp. 63-108.
- BORGES-DUARTE, Irene, "Heidegger em português (contribuição para um repertório bibliográfico)" in *Filosofia. Publicação periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia*. Lisboa, vol. III, n.º 1/2 (1989), pp. 173-184.
- BORGES-DUARTE, Irene, "Filosofia e estilo literário em Heidegger e Platão. Um exemplo" in *Philosophica*. Lisboa, n.º 9 (1997), pp. 33-57.
- BORGES-DUARTE, Irene, "O mais inquietante de todos os entes. A ontologia trágica de Sófocles e a sua tradução em Hölderlin e Heidegger" in *Philosophica*. Lisboa, n.º 11 (1998), pp. 111-132.
- BOTELHO, A., "Martin Heidegger" in *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 26 (1976), pp. 364-366.
- CAMPOS, Maria José R., "Heidegger e a reflexão sobre a técnica" in *Kriterion*, 25, n.º 72 (1984), pp. 53-63.
- CARROLO, C. A., "Reflexão sobre a fenomenologia – a propósito do §7 de *Sein und Zeit*" in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, vol. 24 (1968), pp. 222-224.
- CARVALHO, A. Pinto, "O humanismo de Heidegger" in *Kriterion*. Belo Horizonte, vol. 13 (1960), pp. 292-305.
- CÉSAR, Constança Marcondes, "Bachelard e Heidegger. A situação das ciências" in *Reflexão*. Campinas, vol. 3 (1978), pp. 419-425.
- CÉSAR, Constança Marcondes, "Martin Heidegger e a questão da técnica" in *Reflexão*. Campinas, vol. 5, n.º 18 (1980), pp. 66-90.
- CÉSAR, Constança Marcondes, "Crítica e diferença em Heidegger" in *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 39 (1991), pp. 9-16.
- COSTA, Maria L. Andreozzi, "Heidegger. Metafísica e educação" in *Reflexão*. Campinas, vol. 3 (1978), pp. 427-431.
- COSTELLA, Domênico, "Alêtheia e eidos. A interpretação heideggeriana da doutrina platônica da verdade" in *Philosophia. Revista de Curitiba*, n.º 2 (1988), pp. 15-20.
- CUNHA, Tito Cardoso e, "Heidegger e o nazismo" in *Vértice*, Lisboa, II série (Fev./1990), pp. 31-33.
- DIAS, Manuel Peixe, "Cassirer/Heidegger. O Encontro de Davos ou o Debate sobre Kant e a Modernidade" in *Philosophica*. Lisboa, n.º 10 (1997), pp. 121-144.

- DOMINGUES, Garcia, "A filosofia da angústia de Martinho Heidegger" in *Revista de Filosofia de Lisboa*. Lisboa, vol. 6 (1939), p. 1.
- ENES, José, "Heidegger e o destino da filosofia ocidental" in *Jornal de Letras, das Artes e das Ideias*. Lisboa, Ano VII, n.º 285 (21.12.1987), pp. 8-9.
- ESTEVEÃO, Carlos, "A "con-versão" da filosofia em Martin Heidegger" in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45, n.º 3 (1989), pp. 403-410.
- FERRER, Diogo, "Pensar e reflectir: sobre o modelo reflexivo do pensar em Heidegger" in *Philosophica*. Lisboa, n.º 10 (1997), pp. 77-106.
- FILIFE, Almor, "Heidegger e a sua influência" in *Brotéria*. Lisboa, vol. 90 (1970), pp. 587-595.
- FOGEL, G., "Hegel e a identidade – Heidegger e a diferença" in *Vozes*. Petrópolis, vol. 69 (1975), pp. 271-278.
- FRAGATA, Júlio, "Existencialismo e cristianismo" in *Brotéria*. Lisboa, vol. 80 (1965), pp. 273-283.
- FRAGATA, Júlio, "O problema de Deus na fenomenologia" in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, vol. 26 (1970), pp. 225-236.
- JORDÃO, F. Vieira, "A compreensão do ser contra o seu esquecimento. Heidegger e Platão" in *Biblos*. Coimbra, 55 (1979), pp. 403-424.
- KOTHE, Flávio René, "Caminhos e descaminhos da crítica. Encontro marcado com Heidegger" in *Reflexão*. Campinas, vol. 4, n.º 15 (1979), pp. 69-89.
- MACEDO, Costa, "Heidegger perante as ciências" in *Revista da Faculdade de Letras. Série de Filosofia*. Porto, n.º 1 (1985), pp. 119-141.
- MAIA, João, "Heidegger" in *Brotéria*. Lisboa, 116 (1983), pp. 304-306.
- MARTINS, Diamantino, "S. Tomás e Heidegger" in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 9 (1953), pp. 21-44.
- MENEZES, D., "Glosas anti-heideggerianas" in *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 30 (1979), pp. 207-212.
- MIRANDA, José Bragança, "Heidegger e a política" in *Filosofia. Publicação periódica da Sociedade Portuguesa de Filosofia*. Lisboa, vol. III, n.º 1/2 (1989), pp. 137-172.
- MIRANDA, M. C. Tavares, "Caminho e experiência (Notas a propósito do *Der Feldweg* e do *Aus der Erfahrung des Denkens* de M. Heidegger)" in *Symposium – Revista da Faculdade Católica de Pernambuco*. Recife, vol. 2 (1960), pp. 1-9.
- MIRANDA, M. C. Tavares, "O pensar e o ser ente" in *Revista filosófica do Nordeste*. Fortaleza, vol. 2 (1961), pp. 33-38.
- MIRANDA, M. C. Tavares, "M. Heidegger, filósofo do ser" in *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 26 (1976), pp. 267-274.
- MIRANDA, M. C. Tavares, "Para uma conversão em hora conveniente (M. Heidegger)" in *Presença Filosófica*. São Paulo, vol. 4, n.º 4 (1978), pp. 59-64.

- MORUJÃO, Carlos, ““Unverstellte Anwesen”: algumas notas sobre o problema da percepção em Martin Heidegger” in *Revista da Faculdade de Letras. Série Filosofia*. Porto, n.º 14 (1997), pp. 317-332.
- MOTA, W. Silveira da, “A consciência valorativa contemporânea sob uma nova perspectiva” in *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 25 (1975), pp. 230-243.
- MUCHAIL, S. Tannus, “A verdade posta em questão. Ensaio de um contraponto (Heidegger e Foucault)” in *Textos SEAF*, vol. 1, n.º 2 (1980), pp. 5-15.
- NEVES, Jorge César das, “A determinação heideggeriana de fenómeno em *Sein und Zeit* como superação do “cepticismo metódico”” in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 45, n.º 3 (1989), pp. 379-401.
- NEVES, Jorge César das, “Martin Heidegger e a Filosofia Prática” in *Gepolis*. Lisboa, Gabinete de Estudos em Filosofia Ética, Política e Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, n.º 4 (1997), pp. 14-27.
- NOGUEIRA, João Paulo, “Heidegger ou os novos caminhos da filosofia” in *Reflexão*. Campinas, vol. 1, n.º 3 (1975-1976), pp. 25-39.
- PAISANA, João, “A questão política em Heidegger” in *Vértice*, Lisboa, II série (Fev./1990), pp. 35-37.
- PAISANA, João, “História da filosofia e filosofia sistemática na hermenêutica heideggeriana” in *Homenagem a Vieira de Almeida*. Lisboa, 1991, pp. 119-127.
- PAVIANI, Jayme, “Platão e Heidegger: das coisas ao belo e da coisa à verdade” in *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 39 (1990), pp. 255-267.
- PEGORARO, Olinto, “A verdade em São Tomás e M. Heidegger” in *A Ordem*, n.º 1 (1974), pp. 68-90.
- PEGORARO, Olinto, “Heidegger e a ontologia da ciência” in VV.AA. *Filosofia e Desenvolvimento* (Actas da III Semana Internacional de Filosofia. Salvador, Baía, 17 a 23 de Julho de 1976). Rio de Janeiro, Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, vol. 1 (1977), pp. 13-19.
- PENEDOS, A. dos, “A interpretação heideggeriana da Alegoria da Caverna de Platão” in *Revista da Faculdade de Letras. Série de Filosofia*. Porto, vol. 1 (1971), pp. 169-178.
- PEREIRA, M. A., “O lugar de *Ser e Tempo* na filosofia contemporânea da linguagem” in *Biblos*. Coimbra, vol. 56 (1980), pp. 7-93.
- PEREIRA, Miguel Baptista, “Tradição e crise no pensamento do jovem Heidegger” in *Biblos*. Coimbra, vol. 65 (1989), pp. 293-375.
- PEREIRA, Miguel Baptista, “Europa e filosofia” in *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra, n.º 4 (1993), pp. 227-294.
- PEREIRA, Miguel Baptista, “Hermenêutica e desconstrução” in *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra, n.º 6 (1994), pp. 229-292.
- PEREIRA, Miguel Baptista, “O regresso do mito e do diálogo entre E. Cassirer e M. Heidegger” in *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra, vol. 4 (1995), pp. 3-66.

- PEREIRA, Miguel Baptista, "A crise do mundo da vida no universo mediático contemporâneo" in *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra, (1995), pp. 217-282.
- PEREIRA, Miguel Baptista, "Prolegómenos a uma leitura actual do pensamento de M. Heidegger" in *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra, vol. 6, 12 (1997), pp. 231-286.
- PEREIRA, Miguel Baptista, "Sobre o conceito heideggeriano de Universidade" in *Revista da Faculdade de Letras. Série Filosofia*. Porto, n.º 14 (1997), pp. 79-106.
- PEREIRA, Miguel Baptista, "A essência da obra de arte no pensamento de M. Heidegger e de R. Guardini" in *Revista Filosófica de Coimbra*. Coimbra, n.º 13 (1998), pp. 3-54 e n.º 14, pp. 181-280.
- PEREIRA, Octaviano, "O problema de verdade e liberdade em Heidegger" in *Reflexão*. Campinas, vol. 3 (1978), pp. 393-417.
- PIRES, Celestino, "Heidegger e o Ser como História" in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, vol. 19 (1963), pp. 225-242.
- PIRES, Celestino, "Ontologia e Metafísica" in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, vol. 20 (1964), pp. 31-61.
- PIRES, Celestino, "Da Fenomenologia à Verdade. Um caminho de Martin Heidegger" in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, vol. 22 (1966), pp. 113-131.
- PIRES, Celestino, "Deus e a Teologia em Martin Heidegger" in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, vol. 26 (1970), pp. 237-284.
- PIRES, Celestino, "Crise da Metafísica, crise do Homem" in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, vol. 29 (1973), pp. 3-20.
- POSETTO, António, "O conhecimento como "compreensão". A análise do conceito de "Verstehen"" in *Brotéria*. Lisboa, vol. 136 (1993), pp. 42-55.
- PROENÇA, Luís, "O existir infinito do tempo. Em Bergson, Heidegger e Lévinas" in *Brotéria*. Lisboa, 124 (1987), pp. 37-48.
- RENAUD, Michel, "A essência da técnica segundo Heidegger" in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 45, n.º 3, 1989, pp. 349-376.
- RODRIGUES, A., Nóbrega. "Verdade e liberdade. Um tema de Martin Heidegger em *Vom Wesen der Wahrheit*" in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, vol. 24 (1968), pp. 215-221.
- SANTOS, Delfim, "Sentido existencial da angústia" in *Obras Completas*, vol. II. Lisboa, Gulbenkian, 1973, pp. 153-165.
- SANTOS, Delfim, "Heidegger" in *Obras Completas*, vol. II. Lisboa, Gulbenkian, 1973, pp. 357-369.
- SANTOS, Delfim, "Heidegger e Hölderlin ou a essência da poesia" in *Obras Completas*, vol. III. Lisboa, Gulbenkian, 1977, pp. 333-339.
- SANTOS, Delfim, "Heidegger e Hölderlin" in *Revista de Portugal*. Coimbra, 4 (1939), pp. 532-539.

- SANTOS, Leonel Ribeiro dos, "Heidegger e a questão do fim da metafísica" in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, vol. 38 (1982), pp. 742-756.
- SERRA, Ordep, "Notas sobre o ensaio *Das Ding* de M. Heidegger" in *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 27 (1977), pp. 185-188.
- SILVA, Carlos Henrique do Carmo, "O mesmo e a sua indiferença temporal. O parmenidianismo de Heidegger perspectivado a partir de *Zeit und Sein*" in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, vol. 33, n.º 4 (1977), pp. 299-349.
- SILVA, Carlos Henrique do Carmo, "Heidegger e o Oriente ou da extrema indiferença ocidental" in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 45, n.º 3 (1989), pp. 301-346.
- SILVA FILHO, V., Ferreira. "A última fase do pensamento de Heidegger" in *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 1 (1951), pp. 278-289.
- SIQUEIRA, Zenilda Lopes de, "À margem da filosofia de Heidegger" in *Presença Filosófica*. Rio de Janeiro, vol. 6 (1980), pp. 26-47.
- SIQUEIRA, Zenilda Lopes de, "Heidegger e a linguagem" in *Presença Filosófica*, Rio de Janeiro, n.º 1-2 (1983), pp. 16-20.
- SIQUEIRA, Zenilda Lopes de, "Heidegger e a essência da poesia" in *Presença Filosófica*, Rio de Janeiro, 11, n.º 1 (1985), pp. 13-19.
- SIQUEIRA, Zenilda Lopes de, "Heidegger e Rilke" in *Presença Filosófica*, Rio de Janeiro, 12, n.º 1-4 (1986), pp. 247-253.
- SIQUEIRA, Zenilda Lopes de, "O pensamento original [Heidegger]" in *Presença Filosófica*, Rio de Janeiro, 13, n.º 1-4 (1988), pp. 99-107.
- STEIN, Ernildo, "Heidegger e a Teologia natural" in *Anuário Riograndense de Filosofia*. Porto Alegre, vol. 1 (1967), pp. 35-64.
- STEIN, Ernildo, "Possibilidades de uma nova Ontologia" in *Revista Organon*. Porto Alegre, vol. 12 (1968), pp. 27-40.
- STEIN, Ernildo, "Algumas considerações sobre o método fenomenológico em *Ser e Tempo*" in *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 21 (1971).
- STEIN, Ernildo, "Metafísica contra finitude?" in *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 22 (1972), pp. 355-363.
- STEIN, Ernildo, "As construções semânticas e o lugar da ontologia fundamental" in *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 39 (1990), pp. 307-317.
- STEIN, Ernildo, "Analítica existencial, economia política, economia libidinal" in *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, vol. 33 (1983), pp. 142-166.
- STENGER, I., "Confronto essencial entre Heidegger e Hegel" in *Revista da Faculdade de Direito*. São Paulo, vol. 77 (1982), pp. 211-220.
- TORRES, Amadeu, ""Alltäglichkeit" e "Eigentlichkeit" em "Ser e Tempo" de Heidegger" in *Cenáculo*. Braga, 12, II série (1973); 18pp. (separata).
- VILA-CHÃ, João, "Efeitos de Heidegger. A propósito dos 60 anos de *Sein und Zeit*" in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 43 (1987), pp. 31-70.

1.4. Recensões

- ALVES, Pedro, Rec. de: PAISANA, João, *Fenomenologia e hermenêutica. A relação das filosofias de Husserl e Heidegger* in *Philosophica*. Lisboa, 1993, n.º 2, pp. 144-152.
- ASSUMPÇÃO, Maria Cristina Beckert, Rec. de: GRONDIN, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* in *Revista da Faculdade de Letras*. Lisboa, 1987, n.º 8, pp. 130-131.
- C., A. P., Rec. de: HEIDEGGER, Martin, *Zur Seinsfrage* in *Kriterion*. Belo Horizonte, 1958, vol. 11, n.º 43-44, pp. 315-326.
- BORGES DUARTE, Irene, Rec. de: HEIDEGGER, Martin, *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe* in *Análise*. Lisboa, 1989, n.º 11, pp. 244-246.
- BORGES DUARTE, Irene, Rec. de: HEIDEGGER, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* in *Análise*. Lisboa, 1990, n.º 14, pp. 161-167.
- CLEMENTE, I., Rec. de: BARATA-MOURA, José, *Da representação à Praxis*. Lisboa, 1986 in *Revista da Faculdade de Letras*. Lisboa, 1987, n.º 8, pp. 131-133.
- FERROZ, T. Sampaio, Rec. de: WISSER, R. (ed.), *Martin Heidegger in Gespräch*. Freiburg/Munique, 1970 in *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, 1971, vol. 21, pp. 206-207.
- FRAGATA, J., Rec. de: HEIDEGGER, Martin, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung; Was ist Metaphysik?; Vom Wesen des Grundes; Kant und das Problem der Metaphysik; Brief über den Humanismus; Vom Wesen der Wahrheit* in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1952, vol. 8, pp. 442-443.
- FRAGATA, J., Rec. de: HEIDEGGER, Martin, *Einführung in die Metaphysik* in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 1954, vol. 10, Suplemento Bibliográfico n.º 2, p. 252.
- FRAGATA, J., Rec. de: HEIDEGGER, Martin, *Was heißt Denken?* in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 1955, vol. 11, pp. 371-372.
- FRAGATA, J., Rec. de: HEIDEGGER, Martin, *Introduction a la Métaphysique* in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 1959, vol. 15, pp. 207-208.
- GOMES, J. Pinharanda, Rec. de: HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre o humanismo*. Trad. de A. Stein in *Jornal de Letras, das Artes e das Ideias*. Lisboa, Ano VII, 1987, n.º 285, p. 19.
- GONÇALVES, Joaquim Cerqueira, Rec. de: PALMER, R., *Hermenêutica*. Trad. de M. L. Ribeiro Ferreira in *Revista da Faculdade de Letras*. Lisboa, 1987, n.º 7, pp. 216-217.
- LORENZON, Alino, Rec. de: HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo* (Parte I). Trad. de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis, Vozes, 1988 in *Revista Brasileira de Filosofia*. São Paulo, 1989, vol. 38, pp. 79-80.
- NEVES, Jorge César das, "Bibliografia de e sobre Martin Heidegger" in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1989 (45), n.º 3, pp. 463-512.

- PIRES, C., Rec. de: HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche in Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 1963, vol. 19, pp. 94-96.
- PIRES, C., Rec. de: HEIDEGGER, Martin, *Qu'appelle-t'on penser?* in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 1963, vol. 19, p. 98.
- PIRES, C., Rec. de: FEICK, H., *Index zu Sein und Zeit* in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 1964, vol. 20, p. 258.
- SÁ, Alexandre Franco de, Rec. de: HERRMANN, Friedrich-Wilhelm, *La Segunda Mitad de Ser y Tiempo. Sobre los Problemas Fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*. Trad. de Irene Borges-Duarte in *Philosophica*. Lisboa, 1998, n.º 11, pp. 174-181.
- SILVA, A., Rec. de: HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo* in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 1953, vol. 9, pp. 432-433.
- SILVA, Carlos Henrique do Carmo, "Nota bibliográfica. Martin Heidegger (1889-1976)" in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 1977, vol. 33, pp. 299-349.
- SOROMENHO-MARQUES, Viriato, Rec. de: LEAMAN, Georg, *Heidegger im Kontext* in *Philosophica*. Lisboa, 1993, n.º 2, pp. 143-144.

2. Bibliografia secundária traduzida

2.1. Monografias

- BARASH, Jeffrey Andrew, *Heidegger e o seu século*. Trad. de André do Nascimento. Lisboa, Instituto Piaget, 1997; 246 pp.
- BOUTOT, Alain, *Introdução à filosofia de Heidegger*. Trad. de Francisco Gonçalves. Lisboa, Europa-América, 1993.
- CAPUTO, John, *Desmitificando Heidegger*. Trad. de Leonor Aguiar. Lisboa, Instituto Piaget, 1998, 300 pp.
- DASTUR, Françoise, *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa, Instituto Piaget, 1997, 170 pp.
- FARIAS, Victor, *Heidegger e o nazismo*. Trad. de Maria do Carmo Eusébio Janeiro. Lisboa, Caminho, 1990.
- FERRY, Luc e RENAUT, Alain, *Heidegger e os modernos*. Trad. de Alexandre Costa e Sousa. Lisboa, Teorema, 1989.
- FRANCK, Didier, *Heidegger e o problema do espaço*. Trad. de João Paz. Lisboa, Instituto Piaget, 1997, 164 pp.
- GUIGNON, Charles (dir.), *Poliedro Heidegger*. Trad. de João Carlos Silva. Lisboa, Instituto Piaget, 1998, 398 pp.
- HAAR, Michel, *Heidegger e a essência do homem*. Trad. de Ana Cristina Alves. Lisboa, Instituto Piaget, 1997; 242 pp.
- HODGE, Joanna, *Heidegger e a Ética*. Trad. de Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa, Instituto Piaget, 1998, 326 pp.

- JANICAUD, Dominique, *A sombra deste pensamento*. Trad. de Joana Chaves. Lisboa, Instituto Piaget, 1998, 176 pp.
- LEVINAS, Emmanuel, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. de Fernanda Oliveira. Lisboa, Instituto Piaget, 1997, 290 pp.
- PALMER, Richard, *Hermenêutica*. Trad. de M. L. Ribeiro Ferreira. Lisboa, Ed. 70, 1986.
- PASQUA, Hervé, *Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Trad. de Joana Chaves. Lisboa, Instituto Piaget, 1997, 200 pp.
- RESWEBER, J. P., *O pensamento de Heidegger*. Trad. de João Agostinho dos Santos. Coimbra, Almedina, 1979, 201pp.
- THIELE, Leslie Paul, *Martin Heidegger e a política pós-moderna*. Lisboa, Instituto Piaget, 1998, 344 pp.
- TROTIGNON, Pierre, *Heidegger*. Trad. de A. J. Rodrigues. Lisboa, Ed.70, 1982.
- VATTIMO, Gianni, *Introdução a Heidegger*. Trad. de João Gama. Lisboa, Ed.70, 1989.
- VATTIMO, Gianni, *Introdução a Heidegger*. Trad. de João Gama. Lisboa, Instituto Piaget, 1997, 210 pp.
- WOLIN, Richard, *A Política do Ser. O pensamento político de Martin Heidegger*. Trad. de Leonardo Mateus. Lisboa, Instituto Piaget, 1998, 264 pp.
- ZARADER, Marlène, *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa, Instituto Piaget, 1997, 416 pp.
- ZARADER, Marlène, *A dívida impensada. Heidegger e a herança hebraica*. Trad. de Sílvia Meneses. Lisboa, Instituto Piaget, 1999.

2.2. Artigos

- APEL, Karl-Otto, "Constituição do sentido e justificação da validade. Heidegger e o problema da filosofia transcendental". Trad. de Jorge César das Neves in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 1989 (45), n.º 3, pp. 413-460.
- BERLICH, Alfred, "A filosofia alemã ocidental depois de 1960". Trad. de Fernanda Portela e Leopoldina Almeida. in *Filosofia. Publicação da Sociedade Portuguesa de Filosofia*. Lisboa, 1989, n.º 1/2, vol. III, pp. 19-35.
- FARIAS, Victor, "Heidegger e o Nazismo" in *Vértice*, II série, Lisboa, Fev./1990, pp. 9-17.
- GADAMER, Hans Georg, "Ser, espírito, Deus". Trad. de Manuel Augusto Esteves in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 1977, vol. 33, pp. 285-289.
- HAEFFNER, Gerd, "Heidegger: Busca do carácter filosófico da antropologia filosófica". Trad. de Manuel Losa in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 1977, vol. 33, n.º 4, pp. 257-269.
- LOTZ, J. B., "A diferença ontológica em Kant, Hegel, Heidegger e Tomás de Aquino". Trad. de Manuel Losa in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 1977, 33, pp. 21-36 e 270-284.

- LOTZ, Johannes Baptist, "A atualidade do pensamento de S. Tomás. Um confronto entre o seu pensamento e o de Heidegger quanto ao problema do Ser" in *Presença Filosófica*. São Paulo, 1974, vol. 1, n.º 2 e 3, pp. 81-90.
- LOTZ, Johannes Baptist, "A diferença ontológica em Kant, Hegel, Heidegger e Tomás de Aquino". Trad. de Manuel Losa in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 1977, vol. 33, pp. 21-36 e 270-284.

**EDIÇÕES
DO
CENTRO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA**

Autor	Título	Para venda no Centro de Filosofia
Luísa Ribeiro Ferreira (Coord.)	<i>O que os filósofos pensam sobre as mulheres</i>	2.500\$00
Joaquim Cerqueira Gonçalves (Coord.)	<i>Filosofia pela rádio</i>	1.500\$00
Fernanda Henriques (Coord.)	<i>Os actuais programas de filosofia do secundário</i>	3.000\$00
Cristina Beckert	<i>Subjectividade e diacronia no pensamento de E. Levinas</i>	3.000\$00
Isabel Matos Dias	<i>Uma ontologia do sensível</i>	2.000\$00
Johann Georg Hamann	<i>Memoráveis socráticas</i>	1.500\$00

Os pedidos devem ser dirigidos a:

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras – Cidade Universitária
P-1600-214 Lisboa
Tel. e Fax: 21 792 84 23/5 • e-mail: filosofia@mail.telepac.pt
WEB Page: <http://www.terravista.pt/Nazare/1794>
N.º Id. Fiscal: 502 447 699

Os cheques devem ser emitidos em nome de “Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa”, pelo valor da sua encomenda acrescido do valor de portes, que lhe será indicado pelos nossos serviços (tel: 21 792 84 23/5). Após boa cobrança dos mesmos, a sua encomenda segue imediatamente para os Correios.

No caso de Cobrança Postal, os livros serão pagos directamente ao funcionário dos CTT no momento da sua entrega.

Notas:

- Envio à cobrança **só** dentro de **Portugal**.
- Não se esqueça de indicar **sempre** o seu **Número de Contribuinte**.

OBRAS DE FILOSOFIA PUBLICADAS

PELAS

EDIÇÕES COLIBRI

FORUM DE IDEIAS

Leibniz Segundo a Expressão, Adelino Cardoso

Linguagem da Filosofia e Filosofia da Linguagem – Estudos sobre Wittgenstein,
António Zilhão

História da Filosofia e Tradição Filosófica, João Paisana

Prática. Para uma Aclaração do seu Sentido como Categoria Filosófica,
José Barata-Moura

A Razão Sensível – Estudos Kantianos, Leonel Ribeiro dos Santos (esgotado)

O Peri Ideon e a Crítica Aristotélica a Platão, Maria José Figueiredo

Razão e Progresso na Filosofia de Kant, Viriato Soromenho Marques

Hipócrates e a Arte da Medicina, coordenação de Maria Luísa Couto Soares

O Espelho Declinado – Natureza e Legitimação do Acto Médico,
Manuel Silvério Marques

HORIZONTES DA POLIS

Direitos Humanos e Revolução – Temas do pensamento político setecentista,
Viriato Soromenho Marques

À Esquerda do Possível – Textos de combate, coordenação de Francisco Louçã,
João Martins Pereira e João Paulo Coutrim

Timor Leste – um Povo, uma Pátria, Xanana Gusmão

Política e Modernidade – Linguagem e Violência na Cultura Moderna,
José A. Bragança de Miranda

Em Louvor da Vida e da Morte. Ambiente – a cultura ocidental em questão,
Joaquim Cerqueira Gonçalves

PAIDEIA

Os Filósofos e a Educação (Clément Rosset, Etienne Balibar, François Châtelet *et. al.*), Anita Kechikian, tradução e apresentação de Leonel Ribeiro dos Santos e Carlos João Nunes Correia

Discursos sobre Educação, Hegel, tradução e apresentação de Ermelinda Fernandes

UNIVERSALIA

Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses, Leibniz, tradução, introdução e notas de Adelino Cardoso

Ménon, Platão, tradução de E. Rodrigues Gomes, prefácio de José Trindade Santos

A Transcendência do Ego – seguido de *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, Jean-Paul Sartre, tradução e introdução de Pedro M. S. Alves

A Intuição Filosófica, Bergson, tradução, introdução e notas de Maria do Céu Patrão Neves

Discurso de Metafísica, Leibniz, tradução, introdução e notas de Adelino Cardoso

A Eternidade do Mundo, Boécio de Dácia, tradução, introdução e notas de Mário A. Santiago de Carvalho

Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano, Leibniz, tradução e introdução de Adelino Cardoso

Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa, J. G. Fichte, tradução e apresentação de Diogo Ferrer

Do Princípio Federativo e da Necessidade de Reconstituir o Partido da Revolução, P.-J. Proudhon, tradução, notas críticas, estudo introdutório, cronologia de Vida e Obra e bibliografia de Francisco Trindade

REVISTAS

Análise, Revista do Gabinete de Filosofia do Conhecimento, director: Fernando Gil

Philosophica, Revista do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, director: Joaquim Cerqueira Gonçalves

CLASSICA – Boletim de Pedagogia e Cultura, Revista do Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, direcção: Victor Jabouille, Cristina Pimentel, Fernando Lemos e Arnaldo Espírito Santo

Cadernos de Filosofia, Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa, director: António Marques

Outras publicações filosóficas

Pensar Feuerbach – Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de *A Essência do Cristianismo (1841-1991)*, organização de José Barata-Moura e Viriato Soromenho Marques

Pensar a Cultura Portuguesa – Homenagem ao Prof. Francisco da Gama Caiiro, vários autores

Filosofia e Ciências da Linguagem, Fernando Belo

Religião, História e Razão da Aufklärung ao Romantismo – Colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação de *A Religião nos limites da simples Razão* de Immanuel Kant, coordenação de Manuel J. Carmo Ferreira e Leonel Ribeiro dos Santos (esgotado)

Ética e o Futuro da Democracia, coordenação de João Lopes Alves

Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval
Mário Santiago de Carvalho

Educação Estética e Utopia Política – Colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação de *Para a paz perpétua* de I. Kant e de *Sobre a educação estética do ser humano* de F. Schiller (1795-1995), coordenação de Leonel Ribeiro dos Santos

Descartes, Leibniz e a Modernidade – Actas do Colóquio, coordenação de Leonel Ribeiro dos Santos, Pedro M. S. Alves e Adelino Cardoso

Francisco Suárez (1548-1617) – Tradição e Modernidade, coordenação de Adelino Cardoso, António Manuel Martins, Leonel Ribeiro dos Santos



